

Maruyama Masao
Die geistige Umorientierung in der späten Edo-Zeit
Sakuma Shōzan als Beispiel¹

Aus dem Japanischen von
Wolfgang Schamoni, Heidelberg

I

Es gibt verschiedene Wege, einen Denker der Vergangenheit von der Gegenwart aus zu beurteilen. Man kann ihn z.B. völlig aus der ihn umgebenden geschichtlichen Situation herauslösen bzw. seinen historischen Hintergrund ignorieren, um dann zu fragen, wie dieser Mensch als Individuum die im Grunde unveränderlichen Probleme des Menschenlebens oder die Fragen, denen auch wir uns heute alltäglich gegenüber gestellt sehen, angefaßt bzw. beantwortet hat. Sodann gibt es umgekehrt die Möglichkeit, den betreffenden Denker, d.h. in unserem Fall heute Sakuma Shōzan (auch Zōzan gelesen) 佐久間象山², als in eine durch und durch spezifische, einmalige und nicht wiederkehrende historische Situation gestellt zu betrachten und zu untersuchen, wie sein Denken innerhalb dieser historischen Bedingungen ein-

1 Originaltitel: “Bakumatsu ni okeru shiya no henkaku – Sakuma Shōzan no baai” 幕末における視座の変革 – 佐久間象山の場合. Dieser Text geht auf einen Vortrag zurück, den Maruyama Masao 丸山眞男 (1914–96) am 17. Oktober 1964 vor der Shinano kyōiku kai (“Pädagogische Gesellschaft von Shinano”) in der Grundschule von Matsushiro (Präfektur Nagano; ehemals: Provinz Shinano) aus Anlaß des 100. Todestages von Sakuma Shōzan gehalten hat (Shōzan stand im Dienste des 1871 aufgelösten Fürstentums Matsushiro; auch Maruyamas Familie stammt ursprünglich aus Matsushiro). Der Text des Vortrages wurde danach im Dezember 1964 in der Zeitschrift *Shinano kyōiku* 信濃教育 gedruckt, schließlich in einer überarbeiteten Version im Mai 1965 in der Zeitschrift *Tenbō* 展望 und 1992 in der Aufsatzsammlung *Chūsei to hangyaku* 忠誠と反逆 (“Loyalität und Rebellion”) veröffentlicht.

2 Hier und im folgenden wird japanischer Gewohnheit folgend nach Nennung des vollen Namens einer Person gelegentlich der an die Stelle des selten öffentlich gebrauchten persönlichen Namens (*jitsumei* 実名 bzw. *imina* 諱) gesetzte Schriftstellernamen (*gō* 号) auch allein gebraucht (Sakuma Kunitada > Sakuma Shōzan > Shōzan; Yoshida Norikata > Yoshida Shōin > Shōin). Zu weiteren Regeln des Zitierens etc. vgl. die Nachbemerkung.

zuordnen ist, welche geschichtliche Rolle es spielte und welchen Beschränkungen es unterlag. [204] Es geht nicht darum, abstrakt zu entscheiden, welcher dieser beiden Wege, sich einem Denker zu nähern, richtig und welcher falsch ist. Beide haben ihre Berechtigung.

Wenn man allerdings die erstere Methode wählt, d.h. versucht, das Bild des Denkers als Mensch zu zeichnen, indem man von den Zeitbedingungen absieht und die Aufmerksamkeit auf die in allen Zeiten gleichbleibenden Bewegungen des Geistes und der Psyche des Menschen richtet, oder seine Aufgabe als allgemeine Aufgabe des Denkens zu begreifen versucht, so kann es geschehen, daß man unbewußt psychische Haltungen und Empfindungen der Gegenwart *unvermittelt* auf eine historische Persönlichkeit projiziert, oder daß – wenn, wie im Falle Shōzans, der betreffende Denker von allen als ein außergewöhnlicher Mensch angesehen wird – dem Betrachter sein eigenes Menschenbild mit seinem Forschungsobjekt zusammenfließt, und er sein Objekt schließlich sozusagen zum Übermenschen erhebt.

Wenn man aber den zweiten Weg wählt und umgekehrt das Denken Shōzans ausschließlich von der durchweg spezifischen und einmaligen geschichtlichen Situation aus zu begreifen versucht, so stellt sich überhaupt nicht mehr die Frage, was *wir* heute Lebenden *von ihm lernen können*, da doch die gleiche geschichtliche Situation kein zweites Mal wiederkehrt. Am Ende kommt man leicht zu dem Schluß, daß Shōzan zwar ein großer Mensch war, aber eben diesen oder jenen geschichtlichen Beschränkungen unterlag. Nicht nur das: Häufig lesen wir am Ende der Darstellung einer historischen Persönlichkeit Sätze wie: „Denn letzten Endes war auch er ein Kind seiner Zeit.“ Dann waren sowohl Shōzan als auch Fujita Tōko³ Kinder ihrer Zeit, und irgendein zur selben Zeit lebender XY war es ebenfalls. Das ist eine Behauptung, die praktisch nichts sagt. „Er war ein Kind seiner Zeit“, oder konkreter: „Er stammte aus dem niederen Kriegerstand“ – wenn man auf diese Weise grundverschiedene Menschen unter dem Etikett der ihnen ge-

3 Fujita Tōko 藤田東湖 (1806–55): Krieger des Fürstentums Mito und konfuzianischer Lehrer an der Lehenesschule Kōdōkan. Tōko war einer der einflußreichsten Denker der im Bündnis mit dem Fürsten Tokugawa Nariaki auf Reformen drängenden Kräfte. Wegen seiner kritischen Haltung zur Außenpolitik des Bakufu wurde Tōko 1844 bis 1849 anfangs in Haft, später in Hausarrest gehalten. 1852 wurde die Strafe aufgehoben. Mit seiner Autobiographie (*Kaiten shishi* 回天詩史, 1844), seinem „Kommentar zum Manifest des Kōdōkan“ (*Kōdōkanki jutsugi* 弘道館記述義, 1846) und anderen Schriften übte er großen Einfluß auf die jungen Radikalen der späten Edo-Zeit aus, kam jedoch bereits bei dem Erdbeben von 1855 in Edo um. Vgl. Klaus KRACHT: *Das Kōdōkanki-jutsugi des Fujita Tōko (1806–1855). Ein Beitrag zum politischen Denken der Späten Mito-Schule*, Wiesbaden: Harrassowitz 1975.

meinsamen Zeit oder des ihnen gemeinsamen Standes zusammenfaßt, ist es meiner Meinung nicht möglich, die Eigenart des Denkens eines Menschen zu erfassen, denn es gibt ja sehr viele, von denen man sagen kann: Er gehörte zum niederen Kriegerstand.

[205] Insbesondere wenn wir heute das Denken eines vergangenen Zeitalters betrachten, können wir dieses aus sicherer Entfernung unbekümmert bewerten oder darüber Urteile fällen. Indem wir bequem auf die heute allgemein akzeptierte Werteskala vertrauen und von einem heute als selbstverständlich angesehenen Standpunkt aus auf das Denken der Vergangenheit blicken, können wir dem betreffenden Denker seine „Zeitgebundenheit“ vorwerfen. Von einem solchen Standpunkt aus könnte man leicht jedem Denker der Vergangenheit seine (von uns aus gesehen) Zeitgebundenheit nachweisen. Die auf den ersten Blick entgegengesetzte Ansicht, nämlich, daß Shōzan ein großer Mensch war, daß er ein ungewöhnlicher Bahnbrecher war, ist letzten Endes auch nichts weiter als die heute allgemein vertretene Ansicht. In der Auslegung von Shōzans Denken gibt es zwar verschiedene Auffassungen, aber niemand behauptet, er sei nicht bahnbrechend gewesen. *Insofern* liegt seine Bewertung von vornherein fest. Und sobald die Bewertung festliegt, sind wir bereit zu sagen, daß ein damaliger fanatischer Fremdenhasser ihn ermordete, weil er blind war für Shōzans Größe, daß er damit etwas sehr Bedauerliches getan habe. Von dem heute erreichten historischen Standpunkt aus sagen wir: „Ein bahnbrechender Denker wurde von einem Dummkopf ermordet. Laßt uns also die hundertste Wiederkehr seines Todestages festlich begehen!“ Auch das läßt sich leicht sagen.

Das heißt: Wenn wir unseren heute erreichten Wissensstand, unsere moralischen Maßstäbe und politischen Werte zur natürlichen, selbstverständlichen Prämisse bei der Betrachtung der Vergangenheit machen, kommt es dazu, daß wir etwa – falls wir Shōzan loben wollen – sagen: „Er verfügte über ein *für seine Zeit* breites Gesichtsfeld und eine weite Perspektive. Wenn er z.B. sagte, man könne die Ausländer nicht länger als ‘Barbaren’ bezeichnen, so zeigte er sich als ein für seine Zeit großer Mann.“ Die Kehrseite der Medaille ist dann: „Von heute aus gesehen war er doch recht zeitgebunden.“

[206]

Können wir heute so aus dem Denken der Vergangenheit lernen? Da habe ich meine Zweifel. Was bedeutet es dann aber, aus dem Denken der Vergangenheit zu lernen? Was bedeutet es, dieses hier und heute für uns nutzbringend zum Leben zu erwecken, ohne die vergangene geschichtliche Konstellation einfach zu ignorieren? Darüber wollen wir heute nachdenken.

Um in der Gegenwart einen Denker, der vor hundert Jahren gelebt hat, zu studieren, müssen wir zunächst unser gegenwärtiges Wissen, unsere gegenwärtig gebrauchten Wörter, sowie deren Voraussetzung: unsere Wertmaßstäbe, alles dies *vorübergehend* "ausklammern" und uns, soweit das möglich ist, in die damalige Situation, d.h. den damaligen Wortgebrauch und die damaligen Wertmaßstäbe hineinzuversetzen versuchen. Das ist die Prozedur, die wir mit Hilfe unserer *Einbildungskraft* zu vollziehen haben. Wir wissen bereits, welchen Weg Japan in den zurückliegenden hundert Jahren seit Shōzans Tod gegangen ist und wie sich die Welt entwickelt hat. Das aber war für Shōzan vor hundert Jahren, als er agierte, noch ein Buch mit sieben Siegeln, genauso wie uns noch völlig unbekannt ist, was aus Japan und der Welt in den nächsten hundert Jahren werden wird. Die Aufgabe unserer historischen Einbildungskraft besteht darin, das Ergebnis, welches wir heute kennen, auf das chaotische Knäuel, dem man noch nicht ansehen kann, in welche Richtungen es sich auflösen wird, zurückzuführen und den inzwischen entschiedenen Lauf der Geschichte bis zu dem Punkt zurückzusetzen, da die Geschichte noch verschiedene Möglichkeiten einschloss, und dann den Versuch zu machen, uns selbst an diesen Punkt zu versetzen. Einfach gesagt, handelt es sich um das *Nacherleben* der Vergangenheit.

Nur durch solches Nacherleben wird das, was man das Verständnis der Vergangenheit von innen heraus nennt, d.h. die Vergangenheit *von der Vergangenheit aus* zu verstehen, möglich, und [207] nur so ist das Verständnis noch zu vertiefen. Als Nächstes müssen wir die geschichtliche Situation, in der dieser Denker lebte, nicht als spezifische, einmalige, d.h. nicht als eine an jenem Ort und zu jener Zeit nur einmal gegebene betrachten, sondern versuchen, aus jener Situation eine oder mehrere "typische Situationen" zu abstrahieren. Kein historisches Ereignis geschieht ein zweites Mal in der gleichen Form. Wenn wir es aber als eine typische Situation betrachten, dann gelingt es uns, Situationen zu erfassen, denen wir auch heute oder morgen gegenüberstehen können.

Natürlich gibt es, je nachdem, wo unser Hauptinteresse liegt, verschiedene Möglichkeiten, eine typische Situation zu abstrahieren. Wenn wir uns zum Beispiel besonders für die Funktionsweise politischer Führerschaft interessieren, könnten wir die geschichtliche Situation zu Shōzans Zeit etwa folgendermaßen typisieren: Ein kleines Land, eingekreist von Großmächten, mußte deren ehrgeizige Absichten von sich fernhalten und versuchen, seine eigene Integrität und Unabhängigkeit zu bewahren. Innenpolitisch gesehen, handelte es sich um eine Situation, in der die wichtigen Vasallen unter dem Schutz ihrer traditionellen Autorität einander in andauernder geheimer Geg-

nerschaft gegenüberstanden, oder auch um eine Situation, in der die Intellektuellen sich der Zeit entfremdet hatten, das gesellschaftlich-politische Interesse verloren und sich ins Private zurückzogen. Man könnte noch einige andere typische Situationen abstrahieren. Dieses Verfahren hat auch Machiavelli auf die römische Geschichte angewandt. So wurden die mehr als tausend Jahre zurückliegenden Situationen und das politische Handeln der darin lebenden Menschen in seiner eigenen Zeit, dem Zeitalter der Renaissance, „nutzbringend zum Leben erweckt“⁴. Seine Regeln der Politik fand er, indem er in dieser Weise Geschichte als nicht in der Vergangenheit fixiert behandelte, andererseits aber auch nicht das Handeln geschichtlicher Persönlichkeiten ganz nach eigenem Gutdünken aus ihrer Zeit herauslöste, sondern indem er aus einzelnen Situationen und den Reaktionen hierauf eine Reihe von „Typen“ bildete. Durch eine solche Operation wird die historische Vergangenheit nicht unmittelbar in die Gegenwart übertragen, sondern in jedem Fall über das Medium der Vergangenheit in die Gegenwart übersetzt. Indem wir das, was ein bestimmter Denker in der damaligen Sprache und im Rahmen der damaligen Wertmaßstäbe ausdrückte, im Lichte der Fragen, denen er sich damals gegenübergestellt sah, [208] erfassen und in Verbindung mit dem damaligen geschichtlichen Kontext ins Heute oder Morgen *übersetzen*, wird es uns möglich, die Fragen jenes Denkers als *unsere* Fragen zu erfahren und auf sie als Subjekte zu reagieren.

Die Vorrede ist leider etwas lang geworden. Ich, der ich kein Shōzan-Spezialist bin, aber zu Ihnen über Shōzan spreche, habe nur versucht, als Vorbereitung für mich selbst erst einmal ganz allgemein darüber nachzudenken, was es bedeutet, von einem Denker der Vergangenheit zu lernen. Ich möchte nun im Folgenden etwas konkreter darüber sprechen, wie Shōzan mit den Fragen, denen er sich konfrontiert sah, umgegangen ist.

II

Es gibt eine Eingabe Shōzans aus dem Jahre Tenpō 13 (1842)⁵, als ihn der Opiumkrieg gerade tüchtig aufgeschreckt hatte, die sogenannten „Acht Maß-

4 Maruyama bezieht sich hier wohl auf Niccolò Machiavellis *Discorsi* („Abhandlungen über die ersten zehn Bücher des Titus Livius“; veröffentlicht posthum 1531), in denen dieser sein Verständnis von Staat und Politik durchweg an römischer Geschichte expliziert.

5 Historische Daten werden in dieser Übersetzung prinzipiell zunächst nach dem bis 1872 in Japan gültigen luni-solaren Kalender gegeben (zur groben Orientierung wird in der Regel das ungefähr entsprechende Jahr des gregorianischen Kalenders in Klammern hinzuge-setzt). Bei genauen Daten, vor allem in den letzten zwei Monaten des jeweiligen Jahres,

nahmen zur Küstenverteidigung”⁶, die er an den Fürsten von Matsushiro⁷, Sanada Yukitsura, richtete, welcher damals gerade zum Mitglied des Ältestenrats des Bakufu ernannt worden war. Shōzan war damals 32 Jahre alt. Dieses berühmte Dokument wird zwar häufig als Beispiel für seine zu jener Zeit noch fremdenfeindliche Einstellung zitiert, er sagt darin aber unter anderem auch folgendes:

Eine äußere Attacke ist etwas anderes als Unruhen im Inland und kann, je nach der Situation, Wohl und Wehe der unter allen Ländern der Welt beispiellosen durch hundert Generationen ununterbrochenen Reihe [unserer] Kaiser berühren; es betrifft nicht nur Ruhm oder Schande des Hauses Tokugawa. Weil das ganze Götterland [Japan] Glück und Unglück teilt, bin ich untätigst der Meinung, daß hierüber jeder, der in diesem Lande das Leben empfangen hat, ob vornehm oder gemein, ob verehrungswürdig oder geringgeschätzt, in irgend einer Weise sich sorgen muß.⁸

Ein Ausdruck wie “äußere Attacke” klingt für uns ziemlich altertümlich, [209] aber auch jenseits der Wortwahl ist, was die Denkweise oder den Rahmen der Werturteile betrifft, der Gedanke der “unter allen Ländern der Welt beispiellosen durch hundert Generationen ununterbrochenen Reihe unserer Kaiser” den jungen Leuten von heute wohl schlicht unverständlich, obwohl

wird genau umgerechnet, da diese nach dem gregorianischen Kalender eventuell in den Anfang des nächsten Jahres fallen. Der Neujahrstag des japanischen Kalenders fiel bis 1872 immer auf einen Tag zwischen dem 14. Januar und 22. Februar des folgenden “westlichen” Jahres. Vgl. Reinhard ZÖLLNER: *Japanische Zeitrechnung. Ein Handbuch*, München: iudicium 2003: 10.

6 *Kaibō hassaku* 海防八策 im engeren Sinne ist eine kurze, konkrete Maßnahmen aufzählende Passage in einer umfangreichen Eingabe an den Fürsten von Matsushiro (Tenpō 13.11.24 / 1842.12.25). Hier ist allerdings die ganze Eingabe gemeint. Text in NST 55: 26283 (die “Acht Maßnahmen” auf S. 269–70). Eine gekürzte Inhaltsangabe der “Acht Maßnahmen” in *Sources of Japanese Tradition* (Ausgabe 1958: 604–5, bzw. Ausgabe 2005, Bd. 2: 629).

7 Matsushiro 松代 war ein mittelgroßes Lehnsfürstentum (*han* 藩) südlich der Stadt Nagano (nomineller Ertrag 100.000 *koku* 石 Reis). Das Lehen war seit 1622 in der Hand des Hauses Sanada 真田. Sakuma Shōzan war von seiner Abstammung her Krieger dieses Fürstentums. Der hiernach genannte “Ältestenrat” war das höchste Regierungsgremium unterhalb des Shōguns und bestand in der Regel aus vier oder fünf “Ältesten” (*rōjū* 老中), welche aus dem Kreis der besonders verlässlichen Fürsten ausgewählt wurden und die reihum die Regierungsgeschäfte übernahmen.

8 「外寇之義は国内の争乱とも相違仕、事勢に依り候ては、世界万国比類無_レ之百代聯綿とおはしまし候_レ皇統の御安危にも預り候事にて、独り_レ徳川家の御榮辱にのみ係り候義に無_レ御座_レ候へば、_レ神州闔国の休寂を共に仕候事にて、生を此国に受け候ものは、貴賤尊卑を限らず、如何様とも優念仕べき義と奉_レ存候。」 NST 55: 266 (aus der Eingabe an den Lehnsherren über Küstenverteidigung, vgl. Anm. 6).

es doch eine bis zum letzten Kriege allgemein geläufige Auffassung war, geschweige denn, daß wir gefühlsmäßig ermessen könnten, was etwa seine mit Nachdruck vorgetragene Überzeugung, ein solcher Angriff betreffe “nicht nur Ruhm und Schande des Hauses Tokugawa”, in seiner Zeit bedeutete. Wir denken vielleicht: Ist das nicht ganz egal? Aber wenn wir uns fragen, mit welcher typischen Situation Shōzan konfrontiert war, und was seine Reaktion darauf war, wird deutlich, daß hier unverkennbar der Grundgedanke des Nationalismus zum Vorschein kommt. Denn er versucht, in der damaligen Terminologie und im Rahmen der damaligen Wertmaßstäbe zu sagen, daß angesichts des Druckes der ausländischen Mächte die Unabhängigkeit des Staates bewahrt werden muß, wobei er betont, daß “jeder, der in diesem Lande das Leben empfangen hat, ob vornehm oder gemein, ob verehrungswürdig oder geringgeschätzt, in irgend einer Weise sich sorgen muß”, d.h. daß die Unabhängigkeit des Staates nach außen nicht ein Problem nur der Intellektuellen oder nur der herrschenden Schicht ist, sondern eine Frage, welche die Rangunterschiede von hoch und niedrig übersteigt und die Nation als Ganze angeht.

Wie ist nun dieser Gedanke danach von den auf Shōzan folgenden Denkern der späten Edo-Zeit⁹ und der Meiji-Erneuerung fortgeführt worden? Yoshida Shōin¹⁰ hat einmal folgendes gesagt:

9 “Späte Edo-Zeit” steht hier wie auch sonst in diesem Text als Übersetzung von *bakumatsu* 幕末 (“Spätzeit der Bakufu-[Herrschaft]”). Gelegentlich wurde das Wort auch als “Bakumatsu” ins Deutsche übernommen. Dieser Begriff ist nicht eindeutig definiert. Oft ist damit nur die dramatische Zeit vom Auftauchen der “schwarzen Schiffe” (speziell der amerikanischen Flotille unter Commodore Perry) im Jahre 1853 bis zur “Wiederherstellung der Monarchie” (*ōsei fukko* 王政復古) im Jahr 1868 gemeint. Maruyama bezieht in dem vorliegenden Text auch die Zeit ab 1840 ein, als die innere Krise Japans (welcher die Regierenden mit den “Tenpō-Reformen” zu begegnen versuchten) und die äußere Bedrohung (Beginn des Opium-Krieges zwischen Großbritannien und China) zusammentrafen und die innerjapanische Entwicklung beschleunigten.

10 Yoshida Shōin 吉田松陰 (1830–59): Krieger des Lehnsfürstentums Chōshū 長州, Schüler von Sakuma Shōzan und führender Aktivist der *sonnō-jōi* 尊王攘夷 / 尊皇攘夷 (“Verehrt den König / Kaiser, vertreibt die Barbaren!”) Bewegung. Er versuchte 1854 auf eines der amerikanischen Schiffe zu gelangen, um mit eigenen Augen das Ausland zu sehen, wurde aber festgenommen und ins Gefängnis geworfen. Nach einem Jahr zu Hausarrest begnadigt, gründete er 1857 in seinem Heimatort Hagi (heute Präfektur Yamaguchi) eine Schule, in der er Gleichgesinnte um sich scharte. 1858 im Rahmen einer Unterdrückungswelle gegen regierungskritische Aktivisten verhaftet, wurde er zum Tode verurteilt und am 27. 10. Ansei 6 (21. 11. 1859) hingerichtet. Seine charismatische Persönlichkeit übte einen großen Einfluß auf die Nachgeborenen aus. Vgl. Harry D. HAROOTUNIAN: *Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, Berkeley (u.a.): University of California Press 1970: 184–245.

Soweit der Himmel reicht und die Erde sich ausdehnt, muß jeder im Volke das [Reich] unter dem Himmel zu seiner Aufgabe machen, jeder muß sein Leben hingeben, um dem Sohn des Himmels zu dienen, ohne Unterscheidung von vornehm und gemein, verehrungswürdig und geringgeschätzt, denn das ist der Weg des Götterlandes.¹¹

Obgleich auch hier, etwa in Ausdrücken wie “sein Leben hingeben, um dem Sohn des Himmels zu dienen” oder “soweit der Himmel reicht und die Erde sich ausdehnt”, damalige Begriffe und der damalige *frame of reference* benutzt werden, steht dahinter deutlich der gleiche Gedanke wie hinter den oben zitierten Sätzen aus der Eingabe Shōzans. Allerdings ist er inzwischen konkreter geworden. “Ohne Unterscheidung von vornehm und gemein, verehrungswürdig und geringgeschätzt” impliziert hier: Solange es Standesbarrieren und [210] Klassenschranken gibt, ist es für die Mitglieder der Nation schwer, die äußere Unabhängigkeit des Staates als ihre *ureigene* Aufgabe zu betrachten. Das geht so nicht weiter, meint Shōin. Er stellte somit die Frage nach den Trägern des Nationalismus, d.h. danach, wer die nationale Unabhängigkeit als seine Aufgabe zu betrachten habe. Dadurch wurde sein Denken immer revolutionärer. Es gibt von ihm die berühmten, von einer verzweifelt Ungeduld zeugende Äußerung, daß man auf das jetzige Bakufu und die Fürsten nicht setzen könne; die einzigen, auf die man setzen könne, seien die entschlossenen niederen Samurai, aber die hätten keine Macht. Bei Shōin ist auf jeden Fall die Tendenz bemerkbar, die Basis des Nationalismus auf die [ganze] Nation auszuweiten.

Wir wollen einmal zeitlich einen kleinen Sprung voraus machen. Zu Anfang der Meiji-Zeit sagt Fukuzawa Yukichi:

Um unser Land vor dem Ausland zu schützen, müssen wir das ganze Land mit dem Geist der Freiheit und Unabhängigkeit erfüllen und die Menschen, die in diesem Land leben, müssen ohne Unterschied von Vornehm und Gemein, Hoch und Niedrig dieses Land zu ihrer eigenen Angelegenheit machen. Weise wie Dumme, Blinde wie Sehende müssen ihre Pflicht, die sie als Bürger dieses Landes (*kokujin*) haben, erfüllen.

11 「普天率土の民、皆天下を以て己が任と為し、死を尽して以て天子に仕へ、貴賤尊卑を以て之れが隔限を為さず、是れ則ち神州の道なり。」 *Heishin yūshitsu bunkō* 丙辰幽室文稿 (“Niederschrift in Gefangenschaft im Jahre Älteres Feuer / Drache”, Ansei 3 / 1856); *Yoshida Shōin zenshū* (1940), Bd. 4: 141. Shōin variiert in dem Zitat eine Formulierung aus dem “Klassischen Buch der Lieder” (*Shi jing*, Abt. *Xiao ya*, Gedicht *Bei shan*): “Allüberall unter dem Himmel: nichts als des Königs Land. Bis zu des Landes Rändern, alle Untertanen des Königs” (Übers. Rainald SIMON: *Shijing. Das altchinesische Buch der Lieder*, Stuttgart: Reclam 2015: 489.

So steht es in Fukuzawa Yukichis berühmter Schrift *Ermunterung zur Wissenschaft*.¹²

Wenn man diese drei Zitate neben einander hält, so finden wir, daß der Grundgedanke des Nationalismus allen dreien deutlich gemeinsam ist. Während der dreißig Jahre, die zwischen Shōzans Eingabe und Fukuzawas *Ermunterung* liegen, hat sich die verwendete Sprache allerdings Schritt für Schritt gewandelt, d.h. sie ist Schritt für Schritt moderner geworden. Bei Fukuzawa ist sie schon erstaunlich modern. Worte wie “der Geist der Freiheit und Unabhängigkeit” sowie die dahinter stehende Haltung sind heute in der gleichen Form Allgemeinbesitz. Wenn Fukuzawa sagt, erst wenn sich der Geist der Freiheit und Selbständigkeit etabliere, werde der Staat zur Angelegenheit der ganzen Nation, so ist damit bei ihm der Gedanke des Nationalismus schon bis zur Ebene einer geistig-seelischen Revolution gediehen.

[211] So unterscheiden sich bei diesen drei Autoren Wortgebrauch wie Reaktionen. Jeder antwortet angesichts der internationalen Krise verschieden auf die typische Situation einer äußeren Bedrohung der nationalen Unabhängigkeit. Diese drei Reaktionen kann, ja muß man als geschichtliche Entfaltung des einen Grundgedankens des Nationalismus ansehen. Betrachtet man sie gleichzeitig jede für sich als drei verschiedene Reaktionstypen, kann man Shōzans Reaktion nicht unbedingt als die an modernem Bedeutungsinhalt ärmste, da älteste, einstufen. Shōzans Reaktionsweise hat, meine ich, ihre eigene Bedeutung.

Da Shōzan sein ganzes Leben hindurch eine tiefe Verehrung gegenüber der Song-zeitlichen Gelehrsamkeit¹³ mit ihren Begriffen *yi li* 義理 (jap. *gi*

12 「外国に対して我国を守らんには、自由独立の気風を全国に充満せしめ、国中の人々貴賤上下の別なく、その国を自分の身の上に引き受け、智者も愚者も目くらしも目あきも、各々その国人たるの分をつくさざるべからず。」 *Fukuzawa Yukichi zenshū* 福沢諭吉全集 (Ausgabe 1969-71), Bd. 3: 44. Fukuzawas weit verbreitete Aufklärungsschrift *Gakumon no susume* 学問のすゝめ (“Ermunterung zur Wissenschaft / zum Lernen”) erschien zwischen 1872 und 1876 in insgesamt 17 selbständigen Heften. Das Zitat stammt aus Heft Nr. 3 (Dezember 1873). In der englischen Übersetzung von David A. DILWORTH (New York: Columbia University Press 2012 – revidierte Version der Erstausgabe von 1969) steht das Zitat auf S. 22. Von dieser vielleicht wichtigsten Schrift der frühen Meiji-Zeit gibt es inzwischen Übersetzungen ins Chinesische, Englische, Französische, Koreanische, Mongolische, Thailändische und ins Vietnamesische, jedoch keine deutsche Übersetzung.

13 Gemeint ist die spezifische Ausprägung des chinesischen Konfuzianismus während der Song-Dynastie, für die vor allem Zhu Xi 朱熹 (1130–1200; auch Zhuzi, jap. Shushi, d.h. “Meister Zhu” genannt) steht. Diese Interpretation des Konfuzianismus wurde in der Edo-Zeit von der Zentralregierung (Bakufu) besonders gefördert, war aber zu Shōzans Zeit nur eine von mehreren Schulen. Maruyama widmete dem Konfuzianismus der Zhu

ri)¹⁴ und *zheng ming* 正名 (jap. *sei mei*)¹⁵ bewahrte, stellte sich ihm nicht die Aufgabe, das die Unabhängigkeit tragende politische *Subjekt* national auszuweiten oder die moralischen Normen der gesellschaftlichen und menschlichen Beziehungen von Grund auf zu reformieren. In dieser Hinsicht hat Shōzan nichts aufzuweisen, was uns besondere Bewunderung abverlangte. Aber ich denke, die Besonderheit von Shōzans Nationalismus liegt woanders, nämlich darin, daß er Kenntnis (*ninshiki*) der Welt und Japans national zu verbreiten suchte. Dieser Aufgabe galt sein lebenslanges leidenschaftliches Bemühen.

Er war der Überzeugung, man müsse die Fähigkeit zu wissenschaftlicher Erkenntnis durch Beobachtung und Experiment fördern, nicht etwa nur für den begrenzten Zweck der Militärforschung, sondern um mit dem durch die Naturwissenschaften geschulten *Auge* die Welt zu sehen. Und dies sei nicht nur die Aufgabe einer begrenzten Zahl von Wissenschaftlern und Intellektuellen, sondern dieser wissenschaftliche Sinn müsse im ganzen Volke verbreitet werden, denn nur dadurch könne Japan seine Unabhängigkeit bewahren und seine Fortentwicklung garantieren. Mit diesem Gedanken und mit dieser Argumentationsweise ragt Shōzan über seine Zeit hinaus, und darin, meine ich, liegt seine große Besonderheit.

Nicht nur unter der kleinen Zahl der Rangaku-Gelehrten¹⁶ und den zeitgenössischen Politikern, sondern in nationalem Ausmaß [212] wissenschaftliche Sichtweise und Weltkenntnis zu fördern, ist selbstverständlich ein ausgesprochen weitreichendes und langfristiges Vorhaben, welches nicht von heute auf morgen zu verwirklichen ist. Er versuchte, diese in gewisser Hinsicht umständlich-langwierige Aufgabe mit der drängenden Aufgabe zu verbinden, Japans Unabhängigkeit angesichts der direkt vor Augen stehenden Bedrohung durch die ausländischen Mächte zu bewahren. In diesem Punkt lag seine Größe, und hierin lag wohl auch, denke ich, seine Tragik. Diese

Xi-Schule und ihren Kritikern eine berühmte Analyse in *Studies in the intellectual history of Tokugawa Japan* (jap. Original 1952; Übers. Mikiso HANE, Tōkyō: University of Tokyo Press 1974).

14 Die Lehren der Song-Philosophen wurden auch als "Lehre von *yi* 義 (Bedeutungen) und *li* 理 (Prinzip)" bezeichnet. Vgl. Artikel "Yi li zhi xue" in *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*, Bd. 2: 763–64.

15 *Zheng ming* 正名: "Richtigstellung der Namen" d.h. der Bezeichnungen und der zugehörigen Bedeutungen (z.B. "Fürst" und "Untertan") wurde schon von Konfuzius als zentrale Aufgabe gesehen (*Lunyu* / "Gespräche des Konfuzius" 13.3).

16 Rangaku 蘭学 ("Holländische Wissenschaft[en]") bezeichnete die durch niederländische Vermittlung im Japan der Edo-Zeit verbreiteten westlichen Wissenschaften (westliche Medizin, Pharmazie, Botanik, Astronomie, Militärforschung etc.).

Aufgabenstellung ist vielen avantgardistischen Denkern eigen: eine äußerst langfristige, grundsätzliche Aufgabe mit einem dringenden gegenwärtigen Problem zu verbinden. In der praktischen Politik ist er deshalb immer wieder gescheitert.

Wie sehr Shōzan die nationale Verbreitung (*kokuminka*) wissenschaftlicher Erkenntnis und Forschergeistes als seine Aufgabe sah, kann man sehr schön an seinen unermüdlichen Versuchen sehen, eine erweiterte und revidierte Neuausgabe des allgemein als “Halma-Wörterbuch” bekannten großen Niederländischen Lexikons¹⁷ zu bewerkstelligen. Da dieses Detail in allen Biographien behandelt wird, will ich an dieser Stelle nur kurz darauf eingehen. Wie sehr er von der Notwendigkeit und Bedeutung von Weltkenntnis für das ganze Volk überzeugt war, wird aus der Eingabe deutlich, welche er im 9. Monat des Jahres Kaei 3 (1850) an das Mitglied des Ältestenrates Abe Masahiro¹⁸ richtete:

Für die Strategie ist es das Wichtigste, den Anderen zu kennen, auch für die anstehende Seeverteidigung ist nichts dringlicher als den Anderen zu kennen. Da Seeverteidigung darin besteht, die Küsten des Reiches zu verteidigen, beabsichtige ich, alle Menschen des Reiches über die Verhältnisse in den anderen [Ländern] zu informieren. *Um alle Menschen des Reiches über die anderen [Länder] zu informieren, ist es das Beste, sie allgemein die Bücher der Barbaren lesen zu lassen.* Und um sie die Bücher der Barbaren lesen zu lassen, gibt es nichts Dringlicheres als dieses Wörterbuch drucken zu lassen.¹⁹

17 Das *Haruma wage* 波留麻和解 (“Halmas [Lexikon] japanisch erklärt”) war eine japanische Bearbeitung eines von dem holländischen Verleger François Halma herausgebrachten niederländisch-französischen Wörterbuchs (*Woordenboek der Nederduitsche en Fransche Taalen*. Erstausgabe: Amsterdam 1710). Die erste japanische Version, in welcher Französisch durch Japanisch ersetzt wurde, umfaßte etwa 64.000 Lemmata in 13 Bänden und wurde 1798/99 in Edo gedruckt. Shōzans Bemühungen blieben allerdings erfolglos. Wenig später (1855) erschien jedoch unter dem Eindruck der erzwungenen Öffnung Japans ein von dem Rangaku-Gelehrten Katsuragawa Hoshū (Kunioki) besorgter Druck in fünf Bänden.

18 Abe Masahiro 阿部正弘 (1819–57): Fürst von Fukuyama (Provinz Bingo), seit 1845 Vorsitzender des Ältestenrates und damit mächtigster Politiker nach dem Shōgun. In seiner Amtszeit kam 1853 ein Geschwader der amerikanischen Marine unter Commodore Perry in die Bucht von Edo und erzwang die Öffnung Japans (1854). Dieser Vorgang wurde in der Folgezeit als das Kommen der “schwarzen Schiffe” erinnert.

19 「兵法の先務も、彼を知り候より専なるはなく、当今海防の御先務も、彼を知り候より急なるは無_レ御座_ニ、海防は天下の海防に付、天下の人に悉く彼の情を知らせ申度、天下の人に彼の情を知らせ候には、普通に夷書を読ませ候に若く事なく、普通に夷書を読ませ候には、其詞書を板行候より先著は無_レ御座_ニ [...]。」 NST 55: 299 (Entwurf für eine Eingabe an das Bakufu, 9. Monat, Bunkyū 2 / 1862).

Hier sind das Gefühl, einer drängenden internationalen Krise gegenüberzustehen, sowie ein starkes Nationalgefühl verbunden mit der unerschütterlichen Hoffnung und dem unbeugsamen Willen, ein niederländisches Wörterbuch für das ganze Reich zu drucken – eine wenig spektakuläre, [213] aber für die *Kenntnis* des Auslandes fundamentale Aufgabe. Seine Erwartungen gingen sogar noch weiter:

Was ich erhoffe ist, daß unser Land mit den Wissenschaften aller fünf Kontinente gleichermaßen ausgerüstet ist und die Vorzüge aller fünf Erdteile in sich vereinigt, um so das Fundament, welches unser Land als ein unabhängiges Land in der Welt ewig dauern läßt, auszuweiten. Falls Ihr dieser Aufgabe Eure Aufmerksamkeit schenkt, möget Ihr, auch wenn es Kritik von Seiten kleiner Geister gibt, diese als im Grunde dem Flügelschlag einer Mücke gleich betrachten und ihr keine Beachtung schenken.²⁰

Das sind sehr große Worte. In diese großen Worte ist das auf den ersten Blick sehr kleine Projekt des Lexikondruckes verpackt.

Wenn man Shōzan mit seinem Schüler Yoshida Shōin vergleicht, so sind sie – wie auch Shōin selbst gesagt hat – nahezu konträre Denker. Shōin bezeichnete sich selbst als einen Gefühlsmenschen. Dem gegenüber ist Shōzan ein Mensch der ratio. Der sich emotional verhaltende Typ und der verstandesmäßig erkennende Typ sind zwei deutlich voneinander verschiedene Menschentypen. Der intellektuelle Rationalismus des ersteren endet leicht im Hochmut der Intelligenz und führt zur Herrschaft einer intellektuellen Elite, welche glaubt, das Weltwissen für sich gepachtet zu haben. Das Ergebnis ist dann leicht, wie man ja auch heute beobachten kann, der Anspruch der Experten: “Ich weiß Bescheid”; “mir müssen Sie schon glauben”; “wer nichts davon versteht, sollte den Mund halten” usw.

Auch hier wirkt sich Shōzans oben erwähnter Nationalismus aus. Als Typ [214] war er ein durch und durch intellektuell-rationalistischer Denker. Außerdem war der Umfang seines Wissens für das damalige Japan selbstverständlich erstrangig. Trotzdem hatte er nichts als Verachtung übrig für das Monopolisieren der Wissenschaften, für alle Versuche, die Kanäle des Wissens vor anderen geheim zu halten, oder für das, was man damals “geheime

20 「期する所は五大洲の學術を兼備し、五大洲所長を集め、本邦をして永く全世界独立の国とならしむる基礎を世に弘めむ、と申所に御眼力を注がれ候はば、仮令（たとい）群小の批判御座候とも、本より蚊蚋の羽音に均しき事、御掛念に及ばざる義と奉存候。」NST 55: 287 (Eingabe an den Fürsten von Matsushiro vom 2. Monat Kaei 2 / 1849).

Überlieferung”²¹ oder “direkte Überlieferung vom Meister auf den Schüler” nannte und mit “Außenstehenden nicht zeigen!” markierte. Sein leidenschaftlich verfolgter Wunsch war vielmehr, Wissenschaften und Kenntnisse für alle Menschen zu öffnen. Daher seine eifrigen Bemühungen, das Halma-Wörterbuch *drucken* zu lassen. (Dieses Projekt scheiterte allerdings schließlich und kam nicht zur Ausführung).

Als der Hausälteste²² des Fürstentums Matsushiro äußerte, es genüge doch wohl, wenn man zum Gebrauch der Rangaku-Gelehrten für etwa hundert Goldstücke fünf oder sechs Abschriften des Wörterbuches anfertigen lasse, so daß ein Druck sich erübrige, entgegnete Shōzan, ein Wörterbuch sei etwas, das genauso wie ein chinesisches Zeichenlexikon ständig auf dem Schreibtisch der Studenten westlicher Wissenschaften liegen müsse; es könne keine Rede davon sein, daß es genüge, wenn die Spezialisten der Rangaku mit fünf oder sechs Exemplaren ihren Studien nachgingen. Und selbst wenn das genüge, so sei es nicht die Haltung eines [am Ideal der] Menschenfreundlichkeit [orientierten] Edlen (*jinjin kunshi* 仁人君子), nicht an die Anderen zu denken, sofern man nur selbst zurechtkomme. Wenn 100 Goldstücke zur Verfügung stünden, könne man doch statt handschriftlicher Kopien ein gedrucktes Buch, bei dem viel weniger Fehler vorkämen, in 80 oder 90 Exemplaren herstellen, obwohl in ganz Japan eigentlich 300 bis 500 Exemplare, wenn es hoch käme, sogar 700 Exemplare verkauft werden könnten. Das würde dann dem Fürstentum Matsushiro Geld einbringen und wäre so gleichzeitig ein gutes wie auch einträgliches Werk.

Zu einem späteren Zeitpunkt, als ihm, während er in Matsushiro unter Hausarrest lebte, zu Ohren kam, daß das Original von Perrys Reisebericht²³ nach Japan gelangt sei, sandte er sofort einen Brief an den in Edo weilenden

21 Vgl. hierzu Markus RÜTERMANN: “Pflege und Kritik der ‘Tradierungen’ (denju). Zum Verhältnis zwischen Tradition und Strukturwandel der Öffentlichkeit im Japan der frühen Neuzeit”, NOAG 165/166 (1999): 45–144.

22 “Hausälteste” (*karō* 家老) waren hochgestellte Krieger, die in einem Lehnsfürstentum unterhalb der Fürsten (*daimyō*) die Politik bestimmten. Das mächtige Amt des Hausältesten war in mit dem Fürsten durch besonders alte Loyalitätsbande verbundenen Kriegerfamilien erblich. Je nach Größe des Fürstentums konnte es einen oder mehrere Hausälteste geben. Die Eingabe an den Fürsten von Matsushiro vom 2. Monat Kaei 2 kritisiert offen den Hausältesten Oyamada 小山田 (Hoftitel: Iki no kami 碓岐守) des Fürstentums Matsushiro. Der folgende Abschnitt referiert die Eingabe, vor allem die Stelle NST 55: 285.

23 Erschienen unter dem Titel *Narrative of the Expedition of an American Squadron to the China Seas and Japan: performed in the years 1852, 1853, and 1854, under the command of Commodore M.C. Perry, United States Navy*. [...], Washington 1856.

Yamadera Gendayū²⁴, worin es (inhaltlich zusammengefaßt) heißt: Falls Sie irgendwie daran kommen können, wäre ich Ihnen sehr dankbar, wenn Sie ihn mir zeigen könnten. Den Bericht direkt zu übersetzen und, so wie er ist, zu veröffentlichen, wäre wohl schwierig, da er ja den guten Ruf der mit Perrys Empfang betrauten Beamten und außerdem auch noch Angelegenheiten des kaiserlichen Hofes berührt. Ihn aber hier in Japan zu verbieten, während er, im Ausland einmal gedruckt, auf allen fünf Kontinenten verbreitet ist: [215] wäre das nicht genauso unsinnig wie ‘mit zugehaltenen Ohren Glocken zu stehlen’?²⁵ So konsequent war er in seiner Ansicht, daß alle Information öffentlich sein sollte.

Mit dieser Haltung setzte er sich deutlich ab von jenem intellektuellen Elite-Denken und Spezialistentum, in das vom Werte ihres eigenen Wissens allzu überzeugte Menschen des intellektuell-rationalistischen Typs leicht verfallen. Außerdem ist hier der eigentlich in irrationalen Gefühl wurzelnde Nationalismus eng verbunden mit einem konsequenten Intellektualismus (mit dem Ziel der positiven Weltkenntnis).

III

Was bedeutet es nun, die Welt zu betrachten und zu erkennen, etwas, das Shōzan so unermüdlich und unverdrossen forderte? Es erscheint uns vielleicht als etwas ganz Selbstverständliches, aber wir müssen es ein wenig genauer betrachten. Wenn sich die uns umgebenden Dinge in unseren Augen spiegeln, so ist das etwas anderes als Sehen. Sichtbar sein und Sehen ist etwas Verschiedenes. Wenn man meint, es genüge zu sehen, was sichtbar ist, dann stellt man sich gar nicht der Frage, *mit welchen Augen* und mit welcher *Brille* man zu sehen hat.

Man sagt zwar gerne “Sieh die Wirklichkeit!”, ohne dabei weiter nachzudenken, aber die “Wirklichkeit” ist etwas so verwirrend Komplexes, aus wi-

24 Yamadera Gendayū 山寺源大夫 (1807–78): Hochrangiger Krieger des Matsushiro-han; Gelehrter und Lehrer der “Militärkunde” (*heigaku*); Gendayū ist der Rufname, der heute häufiger gebrauchte Beiname (*gō* 号) war Jōzan 常山. Nach dem Kommen der “Schwarzen Schiffe” war er im Bakufu mit Fragen der Behandlung der Amerikaner betraut und wichtiger Korrespondent Shōzans. Nach dem Umschwung von 1868 arbeitete er ab 1871 als Lehrer an der Nagano-ken Gakkō 長野県学校, der ersten modernen Schule in der Präfektur Nagano.

25 Es handelt sich um den Brief vom 26. 3. Ansei 5 (1858) an Yamadera Gendayū. Text in SZ 5: 28–29. Auf Perrys Bericht wird hier mit *Peri kikō* 彼理紀行 (“Perrys Reisebericht”) Bezug genommen. Das chinesische Sprichwort “mit zugehaltenen Ohren eine Glocke stehlen” bezeichnet ein selbstbetrügerisches Verhalten.

dersprüchlichen Tendenzen Gebildetes, daß wir, um uns ein Bild von der uns umgebenden Welt zu machen, tatsächlich unzählige “Wirklichkeiten” durch eine bestimmte Brille filtern. [216] Die fromme Ermahnung, die “Wirklichkeit” zu sehen, bedeutet nichts weiter, als die durch die eigene *Brille* gefilterte “Wirklichkeit” dem Anderen als “Wirklichkeit” aufzuschwätzen, oder die eigene bisher gebrauchte *Brille* überhaupt nicht zu überprüfen, oder, noch schlimmer, sich selbst überhaupt nicht bewußt zu sein, daß man die ganze Zeit mit einer *Brille* durch die Welt läuft.

Abstrakter ausgedrückt, bedeutet *Brille* Begriffssystem oder Wertmaßstab: Ein intellektuelles Instrument zum Erkennen und Einordnen der Dinge. Wir können unsere Umwelt nicht *unmittelbar* erkennen. Was wir unvermittelt, intuitiv zu erkennen vermögen, sind sehr wenige Dinge, während der größte Teil, ohne daß wir uns dessen bewußt werden, vorher durch das Prisma irgend eines vorgefertigten Wertmaßstabes oder Begriffssystems hindurch geht. Daß man mit der bisher gebrauchten *Brille* die neu entstandene Lage in der jetzigen Welt nicht begreifen könne, das gerade war, was Shōzan so nachdrücklich verkündete.

Dieses Problem in seiner ganzen Schärfe zu erkennen, dazu war Shōzan durch den Stoß veranlaßt worden, den Verlauf und Ergebnis des Opiumkrieges²⁶ ihm versetzt hatten. Dort hatte er sein eigenes Problem entdeckt. In der Eingabe zur Drucklegung des Halma-Wörterbuches von 1849 schreibt er:

Daß so wie heute die fünf Kontinente miteinander in Verbindung stehen, das hat es seit Entstehung der Welt noch nie gegeben. Zudem haben die Länder des Westens Wissenschaft und Technik immer weiter verfeinert, ihre Kraft voll entfaltet und unablässig an Macht zugenommen, so daß *sogar das Land des Herzogs von Zhou*²⁷ und des Konfuzius von ihnen ausgeraubt worden ist. Woran mag das nach Eurer Meinung wohl liegen?“²⁸

26 Der erste “Opiumkrieg” (jap. *Ahen sensō* 阿片戦争) zwischen China und Großbritannien entzündete sich an der Weigerung Chinas, das von britischen Kaufleuten in großen Mengen gehandelte Opium weiter ins Land zu lassen. Dieser erste Opiumkrieg dauerte von 1840 bis 1842 und endete mit dem Vertrag von Nanjing (Nanking), dem ersten ungleichen Vertrag, den China unterzeichnen mußte. Zusammen mit einem im nächsten Jahr geschlossenen Zusatzabkommen brachte er den Briten den Zugang zu fünf großen Häfen, Konsulargerichtsbarkeit sowie die Abtretung Hongkongs. Der Vertrag eröffnete den Weg zur Verwandlung Chinas in eine Halbkolonie der imperialistischen Mächte. Nach dem zweiten Opiumkrieg 1856–58 mußte sich China 1860 im Vertrag von Tianjin (Tientsin) zu noch weiter gehenden Zugeständnissen bereit erklären.

27 Gemeint ist China. Der Herzog von Zhou (*Zhou gong* 周公, jap. *Shū kō*; trad. um 1100 v.u.Z.), Sohn des Königs Wen und Minister des Königs Wu, des Begründers der

Das war der Ausgangspunkt seines “Problems”. Daß das Heimatland der “Weisen”²⁹, auf welche sich die von ihm so tief verehrte Song-Philosophie³⁰ berief, sich so schnell der britischen [217] Macht beugen mußte, warf alle seine bisherigen Vorstellungen über den Haufen: Wie konnte es dazu kommen? Ohne Überprüfung des bisherigen, als selbstverständlich angesehenen Weltbildes war dieses Problem nicht lösbar. Und berührte es darüber hinaus nicht auch die Unabhängigkeit Japans? So lief sein Gedankengang.

Die Brille, mit der wir die Dinge wahrnehmen und bewerten, haben wir uns sicherlich nicht frei ausgesucht. Sie ist ganz natürlich gewachsen in der Kultur, in der wir aufgezogen wurden, in der Tradition, in der wir aufwuchsen, in der Erziehung, die wir erhielten, in den althergebrachten Gewohnheiten unserer Umwelt. Inmitten dieser Umstände hat sie sich von selbst gebildet. Weil wir jedoch schon lange mit ihrer Hilfe die Dinge betrachten, sind wir uns dieses “Erkenntnisgerätes” schließlich gar nicht mehr bewußt, ganz so wie jemand, der lange eine *Brille* trägt, beim Sehen gar nicht merkt, daß er mit einer *Brille* sieht. Da wir uns einbilden, die Wirklichkeit *unmittelbar* zu sehen, kommt uns gar nicht zu Bewußtsein, daß die Gestalt der *Dinge*, mit einer *anderen Brille* gesehen, vielleicht ganz anders aussähe. So sehr ist unsere *Brille* ein Teil unseres Körpers geworden. Und sie wird es umso mehr, je länger wir dieses Erkenntnisgerät gebrauchen und uns daran gewöhnen. Wenn wir dann einem neuen “Vorfall” gegenüberstehen, fällt es uns deshalb schwer, die darin enthaltenen “Probleme” und “Bedeutungen” zu erkennen.

Shōzan hat sich, so wird oft gesagt, das westliche Wissen früher als andere angeeignet. Die sich hier stellende Aufgabe bestand aber nicht nur in bloß quantitativer Wissensvermehrung. Bisher hatte er nur die chinesischen Wissenschaften betrieben, jetzt aber war mehr notwendig, als nur die europäische Geographie, Astronomie, Physik und alles mögliche andere zu lernen. Das Problem war, daß ein bloßer Wechsel des Gegenstandes nicht genügte.

Zhou-Dynastie (12. Jh. bis 8. Jh. v.u.Z.), wurde von Konfuzius (trad. 552 bis 479 v.u.Z.) als der ideale Politiker und Vorbild für die Gegenwart angesehen.

28 「五大洲一続きになり候様の事、開闢以来未曾有（みぞう）の事に御座候と申内、西洋諸国學術を精研し、国力を強盛にし、頻に勢を得候て、周公・孔子の国迄も是が為に打掠（うちかす）められ候事、抑何の故と被_レ思召_レ候や。」 NST 55: 284 (Eingabe an den Fürsten von Matsushiro).

29 *seijin* 聖人: Dieses Wort bezeichnet im Konfuzianismus die mythischen Kulturhéroen und vorbildlichen Kaiser der chinesischen Frühzeit (Fu Xi, Shen Nong, Yu, Yao, Shun etc.). Das gleiche Wort wird im buddhistischen (und christlichen) Kontext mit “Heilige” übersetzt.

30 Vgl. oben, Anm. 13.

[218] Darin daß er gerade dies sehr früh erkannte, ist Shōzans überragende Qualität als Denker zu sehen.

Es gibt von ihm mehrere Gedichte, die “Beim Lesen eines westlichen Buches” überschrieben sind. Darunter ist das vom Jahre Kōka 1 (1844) besonders berühmt:

China (das “Land der Han”) und Europa
sind beide für uns fremde Gebiete.
Das erhabene Kaiser-Land verehrt die Lehre der Götter.
Es nimmt das Gute und hilft damit sich selbst.
Ihre Vorzüge sollten wir unbedingt übernehmen
Ihre Schwächen, warum sollen wir sie verbergen?
Der Weg der Könige kennt keine Parteilichkeit.
Er ist ausgeglichen und strebt zum Höchsten.
Was sollen uns die engstirnigen Gelehrten!
Niemals haben sie einen großen Zweifel.³¹

Das heißt: Von uns Japanern aus gesehen sind China und Europa beide gleichermaßen Ausland. Warum sagt man da, die chinesische Kultur sei “unser” und deshalb gut, die europäische aber sei “fremd” und deshalb schlecht? Der Weg der alten Könige (Chinas) ist eigentlich nicht so parteiisch. Was für Dummköpfe sind doch die heutigen Gelehrten! – Was bedeutet dieses Gedicht nun in heutige Sprache übersetzt?

Vom erkennenden Subjekt aus gesehen ist auch “Japan” oder “der Osten” Objekt der Erkenntnis. Aber das Prinzip, welches uns selbstverständlich ist, solange es darum geht, etwas außerhalb von uns zu erkennen, ist, wenn wir *uns selbst* erkennen sollen, sehr schwer durchzuhalten. Gewöhnlich identifizieren wir uns gefühlsmäßig mit der Gruppe, der wir angehören: Ein Ausdruck wie “in unserer Firma” etwa ist Ausdruck einer solchen Identifikation. In Bezug auf “Familie”, “Heimat” und “Land”, in die man hineingeboren ist, wirkt sich diese Identifikation besonders stark aus. Daß wir traurig sind, wenn Japan in einem internationalen sportlichen Wettkampf verliert, liegt eben daran, daß wir “ich” und “Japan” identifizieren. Wenn es sich um ein Land oder einen geographischen Bereich handelt, mit dem unser Land seit langem kulturell oder politisch in enger Beziehung stand, dann wird dieses Ich vermittelt durch die Identifikation mit Japan gleichzeitig auch mit einem

31 「読洋書。漢土与欧羅。於我俱殊域。皇国崇神教。取善自補翊。彼美国可参。其瑕何須匿。王道無偏党。平平歸有極。咄哉陋儒子。無乃懷大惑。」 SZ, Bd. 2 (1935), *Shōzan sensei shishō* 象山先生詩鈔 (gesonderte Paginierung): 12–13.

bestimmten weiteren Bereich identifiziert. Und die konfuzianisch geprägte Intelligenz der späten Edo-Zeit identifizierte sich natürlicherweise mit dem weiteren Bereich “Ostasien”.

[219] Um die genannte Aufgabe erfüllen zu können, muß man das erkennende Subjekt jedoch zunächst aus diesen bestehenden Identifikationen herauslösen. Das heißt: Um das Weltbild überprüfen zu können, welches man mit Hilfe jener *Brille* gewonnen hat, die einem durch die auf dem “Weg der Weisen” (*seijin no michi*) beruhende chinesische Wissenschaft anezogenen worden ist, muß man zuerst einmal sein mit Ostasien identifiziertes Ich von Ostasien loslösen und (im wahrsten Sinne des Wortes) zu sich selbst als dem erkennenden Subjekt zurückkehren. Dann erst wird es möglich, das Lehnsfürstentum Matsushiro und Japan, den Osten und den Westen alle gleicherweise als Objekte der Betrachtung mit der *gleichen* Haltung anzusehen. Shōzans berühmte Worte “Ab Zwanzig begriff ich, daß [auch] der gemeine Mann mit einem Land³² zusammenhängt; ab Dreißig begriff ich, daß er mit dem Reiche zusammenhängt; ab Vierzig begriff ich, daß er mit den fünf Kontinenten zusammenhängt”³³ schildern in prägnanter Form die allmähliche Erweiterung der Vorstellung von seiner Umwelt. Der hier der Welt aus fünf Kontinenten unmittelbar gegenübergestellte “gemeine Mann” ist *der individuelle Mensch als erkennendes Subjekt*. Gerade deshalb kollidiert dies nicht im geringsten mit Shōzans innerer Treue zu seinem Fürstentum, zu Bakufu und Kaiserhof. So ergibt sich erstmals innerlich die Aufgabe, das bisherige, von Nachbarschaftsgefühlen gegenüber den anderen Ländern des chinesischen Kulturkreises bestimmte Weltbild einer Prüfung zu unterziehen. In einem Brief aus dem Jahr Ansei 5 (1858) an Yanagawa Seigan³⁴ schreibt er:

32 Hier bedeutet “Land” (*kuni* 国) ein Lehnsfürstentum, konkret das Fürstentum Matsushiro, “Reich” (*tenka* 天下) verweist auf Japan. Mit “gemeiner Mann” (*hippu* 匹夫) weist Shōzan offensichtlich auf sich selbst.

33 「予年二十以後、乃知匹夫有繫一國、三十以後、乃知有繫天下、四十以後、乃知有繫五世界」; *yomikudashibun*: 「予、年二十以後は、すなはち匹夫も一國に繫ることあるを知る。三十以後は、すなはち天下に繫ることあるを知る。四十以後は、すなはち五世界に繫ることあるを知る。」 NST 55: 269/418. Maruyama zitiert die Schlußsätze von Shōzans berühmter Schrift “Überprüfung meiner Irrtümer” (*Seiken-roku* 省譽録), welche in klassischem Chinesisch niedergeschriebene Gedanken aus seiner Gefängniszeit 1854 enthält. Text und Anm. in NST 55: 411–18 (237–60); Auszüge in *Sources of Japanese Tradition* (1958): 608–16 (Neuausgabe 2005, Bd. 2: 633–38).

34 Yanagawa Seigan 梁川星巖 (1789–1858) war ein Gelehrter, der vor allem als Dichter chinesischer Verse bekannt war und in seiner Heimatstadt Ōgaki 大垣 (heute Präfektur Gifu) literarisch und politisch engagierte junge Gelehrte anzog. Zu seiner Gruppe gehör-

Ich habe gehört, daß die Sophistereien und Wortverdrehungen der Kokugaku-Gelehrte³⁵ genannten Leute, [das heißt] ihre Privatmeinungen, deren Bedeutung nicht über Japan hinausgeht, allgemein unter den Höhergestellten ziemlichen Schaden anrichten, was, mit Verlaub zu sagen, mich sehr bekümmert.³⁶

Daß er Nipponismus und Kaiserverehrung der damaligen Kokugaku-Gelehrten als Privatmeinung von bloß innerjapanischer Bedeutung bezeichnet, geht in die gleiche Richtung wie seine oben zitierten Sätze. Seine Gedanken gingen wohl etwa so: Erst müsse man sich lösen vom Denken in Begriffen wie “bei uns” und “bei den Fremden”; sonst sei es unmöglich, die Dinge objektiv zu sehen. Das so befreite Erkenntnisvermögen dürfe man nicht mit dem Vorhandensein oder dem Fehlen von natürlich aufkommenden Gefühlen wie Wertschätzung oder Liebe dem eigenen Lande gegenüber vermischen. [220] Wenn man diese Betrachtungsweise nicht fördere, werde ein wirklich unabhängiges Japan nicht möglich sein. Denn die Grundlage der Überlegenheit Europas liege doch in der Verwendung der Methoden der exakten Wissenschaften, dessen, was er “die Kunst des genauen Beweises” nannte:

Kolumbus hat *mit Hilfe der Naturwissenschaft*³⁷ die Neue Welt entdeckt, Kopernikus die Theorie entwickelt, daß die Erde sich dreht, Newton die Ge-

ten auch zwei Dichterinnen. Unter dem Eindruck des Opiumkrieges (1840–42) nahm er eine zusehends kritische Haltung gegenüber dem bestehenden System ein. Da er Verbindungen nicht nur zu Shōzan, sondern auch zu Angeklagten der “großen Verhaftungswelle der Ansei-Zeit” im Jahr 1858 (*Ansei no taigoku*; vgl. oben, Anm. 10) wie Yoshida Shōin pflegte, geriet er ebenfalls in Verdacht. Nur sein bald darauf eingetretener Tod bewahrte ihn vor schlimmeren Folgen.

- 35 Kokugaku 国学 (“Nationale Schule”) ist eine im 18. Jahrhundert aufgekommene gelehrte Richtung, welche sich anfangs dem philologischen Studium der alten und ältesten japanischen Texte widmete, sich aber im Laufe der Zeit auf die Rekonstruktion eines ursprünglichen, von chinesischen Beeinflussungen noch nicht verfälschten “Japanischen Wesens” konzentrierte und hierdurch zu einer wichtigen Inspirationsquelle des Nationalismus in der späten Edo-Zeit wurde.
- 36 「国学者流と称し候者共の、牽強捏合、本邦限りの私言も、平生縉紳家の際には、余程其害を流し候様にも承り、深く苦勞に奉_レ存候義に御座候。」NST 55: 379 (Brief von Ansei 5.3.6 / 1858.4.19).
- 37 Shōzan gebraucht hier einen alten konfuzianischen Begriff: *kyūri* 究理 (auch 窮理 geschrieben; “Ergründung des [den Phänomenen zugrunde liegenden rationalen] Prinzips”) im Sinne von “Naturwissenschaften”. Während dieser Begriff jahrhundertlang als “Ergründung der (Natur und Menschenwelt zugrunde liegenden) Prinzipien (durch Nachdenken und Studium der alten Texte)” interpretiert worden war, wurde er zu Shōzans Zeit zunehmend in Richtung Naturwissenschaften verstanden. *Kyūri* wurde damit schließlich zur ersten japanischen Übersetzung von “Naturwissenschaft”, speziell “Phy-

setze der Gravitation erforscht; und nach diesen drei großen Entdeckungen haben die zahllosen Künste (Wissenschaften) *eine feste Grundlage gewonnen*, sie kommen ohne jede Willkür oder Betrug aus und sind alle exakt geworden. Dadurch haben die Länder Europas und Amerikas sich Schritt für Schritt völlig verändert und haben schließlich Dampfschiff, Magnetismus und Telegraph entwickelt, womit sie sich tatsächlich das Geheimnis der Natur (*zōka no takumi* 造化の工) angeeignet haben. So hat sich in der ganzen Welt eine erstaunliche und erschreckende Situation ergeben.³⁸

Wie weit Shōzan die europäischen wissenschaftlichen Methoden tatsächlich verstand, tritt meiner Meinung nach zurück hinter der Frage, in welche *Richtung* sich sein Denken bewegte.

Wenn man Shōzans Auffassung mit der anderer repräsentativer Denker seiner Zeit vergleicht, tritt besonders in dieser Befreiung vom gefühlsgeleiteten Denken mit der Unterscheidung von “bei uns” und “bei den Fremden” seine Besonderheit deutlich zutage. Ist von der geistigen Reaktion des Bakumatsu-Nationalismus auf den Druck des Auslandes die Rede, so fällt jedem von uns sofort die Mito-Schule um Tokugawa Nariaki³⁹ ein. Die Späte Mito-Schule ist zwar als Zentrum der *sonnō-jōi*-Bewegung⁴⁰ bekannt, aber es trifft andererseits auch nicht zu, daß sie keinen Schritt über die etwa

sik” (heute, im Japanischen immer noch daran anknüpfend: *butsurigaku* 物理学 d.h. “Wissenschaft von der Gesetzmäßigkeit der Dinge”).

- 38 「全世界の形勢、コロンビウスが究理の力を以て新世界を見出し、コペルニキウスが地動の説を發明し、ネウトンが重力引力の実理を究知し、三大発見以来、万般の學術皆其根柢を得、聊かも虚誕の筋なく、悉皆著実に相成、是に由て歐羅巴・弥利堅諸州次第に面目を改め、蒸気船、マグネチセ・テレグラフ等創製し候に至り候て、実に造化の工を奪ひ候義にて、可憫可怖模様相成申候。」NST 55: 377.
- 39 Tokugawa Nariaki 徳川斉昭 (1800–60): Fürst von Mito. In seinem Umfeld sammelten sich Gelehrte, die Konfuzianismus mit Nationalismus verbanden und für die “Vertreibung der Barbaren”, aber auch für innere Reformen eintraten (vgl. auch oben, Anm. 3). Nariakis Sohn Hitotsubashi (Tokugawa) Yoshinobu 一橋慶喜 (1837–1913) sollte auf dem Höhepunkt der Krise 1866 zum Shōgun ernannt werden und durch seinen Rücktritt im Jahre Keiō 3.10.14 (1867.11.9) den Weg zur Meiji-Erneuerung frei machen.
- 40 Der Slogan *sonnō jōi* 尊皇攘夷 (“Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren!”) kennzeichnet die einflußreichste politische Strömung der Krisenzeit vor 1868. Zu den Diskussionen über den gegenüber dem Ausland einzuschlagenden Weg vgl. WATANABE Hiroshi: *A History of Japanese Political Thought 1600-1901*, Tōkyō: International House of Japan 2012: 333–51. Ein breites Panorama der intellektuellen Diskussionen zeichnet Maruyama Masao in seinem Aufsatz *Kokumin shugi no 'zenkiteki' keisei* (Erstveröffentlichung 1944), Übers. Mikiso HANE: “The Premodern Formation of Nationalism”, *Studies in the Intellectual History of Tokugawa Japan* (vgl. Anm.13): 321–67.

in Aizawa Seishizais *Neue Erörterungen*⁴¹ von 1825 entwickelte und inzwischen weit verbreitete Argumentationsweise hinausgegangen wäre. Nariakis Haltung, sei es zu einer konkreten Aufhebung der Abschließung Japans oder zur europäischen Wissenschaft und Technik, wird insbesondere seit der Periode Kaei (1848–53) ausgesprochen flexibel. Außerdem stand der als Führer der Mito-Schule bekannte Fujita Tōko auch mit Shōzan in Verbindung, von dem er sicherlich nicht für einen verbohrtten Fremdenhasser gehalten wurde. Auf der anderen Seite hört Shōzan nie auf, sich selbst als zur moralischen Führung Berufenen zu sehen und an die Universalität des “Weges der Weisen” zu glauben, so wie es in seiner berühmten Formulierung heißt: [221] “Ethik des Ostens / Technik des Westens⁴² / weder Fein noch Grob⁴³ auslassend / Vorderseite und Rückseite⁴⁴ gleicherweise beachtend.”⁴⁵ Wenn man aber einmal genauer hinsieht, so war Fujita Tōko verglichen mit Shōzan weit weniger frei von der erwähnten Selbstidentifi-

41 Aizawa Seishisai 会沢正志斎 (1782–1863) war ein Gelehrter im Dienste des Fürstentums Mito, der mit seiner Schrift *Shinron* 新論 (Niederschrift 1825, Druck 1857) einen großen Einfluß auf die *sonnō jōi*-Bewegung ausübte. Vollständige Übersetzungen in Volker STANZEL: *Japan. Haupt der Erde. Die ‘Neuen Erörterungen’ des japanischen Philosophen und Theoretikers der Politik Seishisai Aizawa aus dem Jahre 1825*, Würzburg: Königshausen & Neumann 1982, und Bob T. WAKABAYASHI: *Anti-Foreignism and Western Learning in Early-Modern Japan. The New Theses of 1825*, Cambridge Mass.: Harvard University Press 1986.

42 Diese berühmte Formel lautet im Original: *tōyō [no] dōtoku seiyō [no] geijutsu* 東洋道徳西洋芸術. *Dōtoku* bezeichnet die ethischen Lehren und die daraus folgenden Tugenden, *geijutsu* bezeichnet traditionell die “Gelehrsamkeit” (*gei*: speziell das Studium der Klassiker) sowie die praktischen “Künste” und “Techniken” (*jutsu*: Medizin etc.). Hier ist das Gesamt der westlichen exakten Wissenschaften einschließlich ihrer praktischen Aspekte in Medizin, Astronomie, Technik etc. gemeint. Heute wird das Wort *geijutsu* als Übersetzung von “Kunst” bzw. “art” gebraucht. Die Formel wird in *Sources of Japanese Tradition* (Ausgabe 1958: 607, bzw. Ausgabe 2005, Bd. 2: 631) falsch (*Tōyō no dōtoku, Seiyō no gakugei*) zitiert.

43 *seiso* 精粗: Gemeint ist wohl das speziellere und das allgemeinere Wissen. Diese Formulierung zitiert den Kommentar von Zhu Xi 朱熹 zur Schrift “Das Große Lernen” (*Da xue* 大学), dem in der Schulpraxis ersten der in ganz Ostasien seit dem 12. Jh. als konfuzianische Basistexte betrachteten “Vier Bücher” (jap. *shisho* 四書).

44 *hyōri* 表裏: Gemeint ist wohl das äußerlich Sichtbare und das dahinter Verborgene. Auch diese Formulierung zitiert die gleiche Stelle bei Zhu Xi (Erläuterung zu *ge wu* und *zhi zhi*; hierzu unten, Anm. 65).

45 *Seikenroku* (“Überprüfung meiner Irrtümer”; vgl. Anm. 33). NST 55: 413 (244). Zum Vergleich sei die (anonyme) Übersetzung in *Sources of Japanese Tradition* (1958) zitiert: “[...] the ethics of the East and the scientific technique of the West, neglecting neither the spiritual nor material aspects of life, combining subjective and objective [...]” (S. 610, bzw. Ausgabe 2005, Bd. 2: 634).

zierung mit dem eigenen historisch gegebenen Kulturkreis. Nur ein Beispiel: “Die Barbaren sind zwar sehr klug und geschickt, aber was ihre ethischen Lehren betrifft, so handelt es sich um den Weg der Vögel und Vierbeiner; sie können von Menschen und also auch vom Land des Erhabenen Kaisers nicht angewandt werden. Nur China ist sowohl *geographisch nah als auch in Sitten und Gebräuchen uns ähnlich, und wir sollten deshalb seinen Weg anwenden*.”⁴⁶ Deutlich ist hier die gefühlsmäßige Identifikation mit Ostasien infolge des Gefühls von “eigen” und “fremd” zu spüren. Shōzans Auffassung von chinesischen und europäischen Wissenschaften ist völlig anders: “Das Universum hat nicht zwei [verschiedene] Gesetze; wo das Gesetz besteht, können Himmel und Erde, Geister und Götter hiervon nicht abweichen; auch ein Weiser, wie es ihn in hundert Generationen nur einmal gibt, kann hiervon nicht abweichen.”⁴⁷ Für Shōzan waren die von den “Weisen” des chinesischen Altertums niedergelegten Gesetze der Wandlungen⁴⁸ im Grunde die gleichen wie die von den westlichen “genau beweisenden” Wissenschaften gefundenen. Diese Gesetze gehören keinem begrenzten Gebiet oder Land oder Kulturkreis. Es geht für ihn also nicht darum, sich zwischen chinesischer und westlicher Wissenschaft zu entscheiden, sondern nur darum, *was* in der chinesischen Wissenschaft wahr ist und *was* in der westlichen.

Deshalb sind für Shōzan Vorurteile und Widerwille gegenüber der europäischen Wissenschaft Ausdruck eines aus *Mangel an wirklichem Selbstbewußtsein* gegenüber dem eingeübten “Weg der Weisen” resultierenden Min-

46 「夷狄の人、知巧はすぐれぬれど、其教に至りては禽獣の道、人に用ふ可からざるが如く、皇国に用ふ可からず。唯漢土のみ土地も近く、風土も似よりたれば其道通はし用ふべし。」 *Hitachi-obi*, Bd. 2, *Mitogaku zenshū* 1: 357.

47 「宇宙実理無二、斯理所在、天地不能異此、鬼神不能異此、百世聖人不能異此」. NST 55: 421 (401). Der in klassischem Chinesisch verfaßte Text wird von Maruyama mit Rücksicht auf die Zuhörer in freier moderner japanischer Übersetzung zitiert. Es handelt sich um ein Zitat aus einem kunstvollen Abschiedstext (*sōjo* 贈序), den Shōzan für seinen Schüler Kobayashi Heibun 小林炳文 anlässlich von dessen Weggang in seine Heimat niederschrieb.

48 Die auf dem chinesischen *Buch der Wandlungen* (*Yi jing* 易經, jap. *Ekikyō*) aufbauende gelehrte Tradition (*yi xue* 易学, jap. *ekigaku*). Das *Yi jing* (auch *Zhou yi* 周易, jap. *Shū eki*, genannt) war ursprünglich ein Wahrsagebuch, dessen Kern wohl auf die Zhou-Zeit zurückgeht, das aber auch wesentlich später zu datierende Texte über den Aufbau des Kosmos und die Geschichte der menschlichen Zivilisation inkorporiert. Traditionell wurde es in ganz Ostasien als einer der “Fünf Leitfäden / Klassiker” (chin. *wu jing*, jap. *gokyō* 五經) verehrt. Eine inzwischen klassische deutsche Übersetzung gibt Richard WILHELM in *I Ging. Das Buch der Wandlungen* (Jena: Diederichs 1924; Neuausgabe Düsseldorf: Diederichs o.J.). Eine neue Übersetzung ist *Yijing. Buch der Wandlungen*, Übers. Rainald SIMON (Stuttgart: Reclam 2014).

derwertigkeitskomplexes: “Die Voreingenommenheit der Anhänger der chinesischen Wissenschaft” komme nur “von der Furcht, daß, wenn die westlichen Wissenschaften erfolgreich Fuß fassen, die chinesischen Wissenschaften an den Rand gedrängt und die ehemals gelernten Lehren wertlos werden. [...] Mir scheint, als ob sie angesichts der Verschiedenheit der Sitten und der abweichenden Bräuche jener Länder diese als seltsam ansehen und fürchten, die guten Sitten unseres Landes könnten, wenn jene Wissenschaft sich hier ausbreite, immer weiter von jenen Sitten beeinflusst werden, und deshalb jene [Wissenschaft] behindern. [...] Wenn jemand von einem anderen überwältigt wird, und dies daher rührt, daß er in der selbst praktizierten Moral nicht hinreicht, so sollte er umso mehr diese Moral üben und diesen Weg propagieren; aber die eigene Morallehre nicht praktizieren und der fremden Wissenschaft und Technik mit Neid und Eifersucht begegnen, [222] das halte ich für das Äußerste an Niedertracht.”⁴⁹ Hier erfaßt Shōzan von der entgegengesetzten Richtung aus scharf die Schwächen jener vorhin bei Tōko beobachteten auf geographischer Nähe fußenden, mit den Begriffen “innen (bei uns)” und “außen (bei den Fremden)” arbeitenden Denkweise.

Das uns selbst psychisch Nahe als richtig anzusehen, das Fremde von uns fern zu halten ist unsere ganz natürliche Tendenz. Shōzan aber vertrat die entgegengesetzte Meinung, nämlich: Sowohl der Einzelne als auch der Staat müßten eigentlich, wenn sie wirklich ihrer selbst sicher wären, das Unbekannte und Fremde nicht ängstlich von sich fern halten, sondern sich ihm positiv nähern, dabei das Nahrhafte restlos aufnehmen und die Giftstoffe im *Inneren* in Abwehrstoffe verwandeln. Diesen Gedanken verfolgte er nicht nur hinsichtlich der Wissenschaft, sondern bis hin zu dem ganz konkreten Problem der Herstellung von Beziehungen zum Ausland. Als Perry nach Japan kam⁵⁰, war er entschieden gegen die Öffnung des abgelegenen Hafens

49 「其偏執の起りは、西洋学盛に被_レ行候はゞ、漢学其压倒を受け、自家嘗て学び候所の説、立ちかね候はんことを恐れ候 [...] 彼方風土の違ひ、習俗の同じからざるを視て、これを異類に比し、其学盛に行はれ候はゞ、本邦の美俗、追々これが為に移され候はん歟を疑ひ候より、これを阻み候事、御座候様に被_レ存候。 [...] 他の压倒を受け候と申ものは、畢竟其修むる所の道德、未だ至らざる故の事に候へば、自然も其懸念有_レ之候様はゞ、ますます其徳を脩め、其道を弘め候様有_レ之度、身みづから其道德を修めずして、他の學術技芸を媚嫉候は、抑陋劣の限りと被_レ存候。」 NST 55: 365–66 (Brief von Ansei 3. 7. 10 / 1856 an Katsu Kaishū; zu Kaishū vgl. unten, Anm. 129). Maruyama stellt den zweiten und dritten Teil des Zitates um und kürzt den Wortlaut an einer Stelle. Die Übersetzung folgt dem Originaltext.

50 Kaei 6.6.3 (1853.7.8) ankerte eine amerikanische Flotille unter dem Kommando von Commodore Perry vor Uruga an der Südspitze der Miura-Halbinsel, welche den Eingang

Shimoda für die Fremden. Wenn schon, dann solle man Yokohama öffnen, das war sein Vorschlag. Natürlich ging er darin von seinen eigenen militärisch-strategischen Erwägungen aus, gleichzeitig aber ist auch nicht zu übersehen, daß hinter seinem *absichtlichen* Widerspruch gegen die damals übliche Auffassung, man müsse die ausländischen Schiffe so weit wie möglich von Edo *fernhalten*, der Gedanke steht, „ein naher Ort“ sei „momentan zwar das große Tabu, stelle aber, *eben weil es das große Tabu ist, die richtige Medizin dar.*“ Folglich: „Wenn man einen nahen Ort wie etwa Yokohama bestimmen würde und [wir] die vor Anker liegenden westlichen Schiffe morgens und abends vor Augen hätten, so würde das [für uns] morgens und abends die Galle des Gou Jian⁵¹ darstellen.“⁵²

Wie aus diesen Zitaten zu schließen, war das, was Shōzan sich zur Aufgabe gemacht hatte, nämlich alles zum Gegenstand objektiver Erkenntnis zu machen, *keineswegs* das Produkt einer beschaulich-passiven Haltung, welche die Dinge einfach betrachtet, so wie sie sind, sondern hatte vielmehr ein aktiv-autonomes Subjekt [223] zur Vorbedingung, welches unablässig die Objekte bearbeitet. Es gab unter seinen Zeitgenossen nur wenige Intellektuelle, die sich wie er beharrlich von althergebrachten Konventionen freigemacht hatten und *Kenntnis* der ganzen Welt forderten. Der selbe Shōzan hat aber auch gesagt: „Sich dem Zeitgeschmack anpassen, dabei das, was man zu bewahren hat, aufgeben und seine Zielsetzung ändern, das tut nur einer, der keinen Samurai-Geist⁵³ besitzt. Ein seines hohen Zieles bewußter Sa-

in die Bucht von Edo im Westen begrenzt. Drei Tage später drangen die Schiffe bis ins Innere der Bucht vor.

- 51 Gou Jian 勾踐 war ein im 5. Jahrhundert v. u. Z. lebender König von Yue 越 (im Süden des heutigen China), der dem benachbarten Königreich Wu 吳 vorübergehend unterlag, dann aber geduldig auf eine Gelegenheit zum Gegenschlag wartete. Um die Bitterkeit der Niederlage nicht zu vergessen, soll er dem Bericht in Sima Qians *Shi ji* 史記 (*Yue wang Gou Jian shi jia* 越王勾踐世家, Abschnitt 6) zufolge täglich bittere Galle geleckert haben. So bedeutet das Satzende etwa: „... würde das für uns als ständiger Ansporn zum Widerstand dienen.“
- 52 「其地を以て横浜等の近地に改め碇泊の洋船を望んで勾踐が朝暮の胆と成し候はんこと[...] 近地と申処の大禁忌に可有御座候得共其大禁忌にて候故に又対症の良薬と為し候義に御座候」 SZ 4: 234 (Brief an Fujita Tōko vom 26. 2. Ansei 1 / 1854; Maruyama stellt die Reihenfolge der beiden Teilzitate um).
- 53 “Samurai-Geist” (*shiki* 士気): Die einem *shi* gemäße Geisteshaltung. Das sinojapanische Wort *shi* bezeichnete in China ursprünglich den zur Übernahme verantwortlicher (ziviler) Ämter im Staat Fähigen. In Japan wurde das Wort mit den Kriegern (Samurai) identifiziert und erhielt so eine deutlich andere Bedeutung, wobei dann vor allem militärische Tugenden impliziert sind. Welche der beiden Bedeutungen hier im Vordergrund steht, ist schwer zu entscheiden.

murai (*yūshi no shi*) wird – was auch immer momentan als nützlich angesehen werden mag – dort wo er überzeugt ist, daß es so und nicht anders für den Staat⁵⁴ notwendig ist, seine Zielsetzung nicht ändern. [...] Er wird, wenn er sich einer außergewöhnlichen Situation gegenüber gestellt sieht, außergewöhnliche Taten zu vollbringen bestrebt sein.”⁵⁵ Die notwendige *Erkenntnis* der Weltlage wird hier als Gegensatz zur Anpassung an das, “was der Zeit gefällt”, bzw. das, was “momentan als nützlich angesehen wird”, aufgefaßt. “Nach der Ansicht der [beiden] Meister Cheng⁵⁶ bekümmert den Edlen nicht die [von außen kommende] Kritik⁵⁷; wer ängstlich Kritik aus dem Wege gehe, dem fehle im Inneren etwas. – Das halte ich für wahrhaftig zutreffend.”⁵⁸ Was das Selbstbewußtsein, den eigenen Weg zu gehen, stützt, war in Shōzans Fall der unbedingte Glaube an die Wahrheit des Universums, an der weder Himmel noch Erde, weder Geister noch Götter rütteln können.

In seiner inneren Überzeugung leben, sich nicht um das Gerede der anderen kümmern und keine Rücksicht auf die Leute nehmen – diese Haltung findet sich bei vielen politischen Aktivisten⁵⁹ der Bakumatsu-Zeit wie z.B. Yoshida Shōin deutlich ausgeprägt. Bei letzterem äußert sie sich als von

54 Das gewöhnlich als “Staat” übersetzte Wort *kokka* 国家 hat im Japanischen um diese Zeit zwei Bedeutungen: (a) Die in einer geographisch definierten politischen Herrschaft hierarchisch organisiert zusammenwirkenden Menschen; (b) der an der Spitze dieser Hierarchie stehende Mensch (Shōgun, Fürst, Kaiser). Es ist schwer zu entscheiden, welche der beiden genannten Bedeutungen hier gemeint ist (*kokka* hat damals *nicht* die Bedeutung einer von den konkreten Menschen und ihren traditionellen Bindungen abgelösten Herrschafts- und Verwaltungsstruktur).

55 「時勢の好みに随ひて己の守るべき所を失ひ志す所を變ずるは士氣なき輩の事也有志の士に於いては世の用ひは如何なるべしとも國家の御為にかくならでは叶はぬ筋と思ふ事は其志を變せず [...] 非常の際に臨んで非常の功をたつことを求むべきなり」 SZ 1 (Ergänzungen, gesonderte Paginierung): 8–9; *Monteishi ni shimesu* 門弟子に示す (“An meine Schüler”), datiert 12. Monat Ansei 2 (ca. Jan. 1856).

56 Mit “Meister Cheng” (jap. Teishi 程子) sind wohl *beide* Brüder Cheng Hao 程顥 (1032–85) und Cheng Yi 程頤 (1033–1107) gemeint. Ihre Philosophie kreiste um die Begriffe *li* 理 (Gesetzmäßigkeit, Vernunft) und *qi* 氣 (Energie, Materie), wobei dem *li* der Vorrang zugeschrieben wurde. Die Brüder Cheng gelten als Wegbereiter der von Zhu Xi (vgl. Anm. 13) systematisierten neokonfuzianischen Philosophie der Song-Zeit.

57 *kengi* 嫌疑: “(von anderen) kritisch angesehen werden”.

58 「程子（ていし）の説に「君子の上に嫌疑の沙汰無_レ之、凡（およそ）嫌疑を避け候に区々と致し候は、皆内の足らざるもの」と申事有_レ之候。」 NST 55: 287; Eingabe an den Fürsten von Matsushiro, Sanada Yukitsura, vom 2. Monat Kaei 2 (1849). Zur Quelle des Zitats im Zitat vgl. die Anm. in NST.

59 *shishi* 志士: “Krieger (Samurai) mit einer hohen Zielsetzung”. Dieses Wort bezeichnet vor allem die in der Krisenzeit zwischen 1853 und 1868 auf eigene Faust politisch aktiven (zumeist jungen) Männer.

starken Emotionen gestützte Entschlossenheit, nur seinem Gewissen folgend sein Leben für das Kaiserreich hinzugeben. Bei Shōzan ist sie durch und durch vom *Pathos der Erkenntnis* durch schrittweise Akkumulation von Forschung (*kyūri* 究理) und positiven Beweisen (*jisshō* 実証) durchzogen. In der japanischen geistigen Tradition übt eher Shōins Pathos der Tat und sein dem-Tod-ins-Auge-Sehen die größere Anziehungskraft aus, während uns, denke ich, die von Shōzan repräsentierte Haltung gefühlsmäßig eher fern liegt: ein Mensch, der über *intellektuellen* Mut verfügt, der keine Angst hat, sich einer fremden Wissenschaft und einer fremden Kultur positiv zu nähern, der, statt angesichts einer Krise seine Zuflucht in radikalen Gefühlen zu suchen, vielmehr in der Erkenntnis der Dinge radikal zu sein versucht.

[224] Bei “Intellektualismus” (*shuchi-shugi* 主知主義) denken wir – wie etwa Ausdrücke wie “Überbetonung der intellektuellen Erziehung” (*chiiku henchō* 知育偏重) zeigen – an die seit der Meiji-Zeit wohlbekannten Methoden der Schulerziehung mit Lehrern, die gewaltsam Wissen in die Schüler hineinstopfen, und mit Schülern, die völlig passiv auswendig lernen. Jemand aber, der auch nur ein bißchen von Shōzans Erörterungen über Wissenschaft (*gakumon* 学問) und seine Ermahnungen an seine Schüler gelesen hat, weiß, daß seine Auffassung der Aufgabe, exakt-wissenschaftliche Erkenntnis zu verbreiten, rein gar nichts zu tun hat mit jenen im modernen Japan verbreiteten Erziehungsmethoden. Shōzan versuchte bekanntlich mehrfach eine Kanone zu bauen und zu erproben. Als er im Winter des Jahres Kaei 3 (1850) auf Wunsch des Fürstentums Matsumae in Kazusa ⁶⁰ einen Probeschuß abfeuern wollte und die Kanone in aller Öffentlichkeit nicht funktionierte, hatte er viel Spott und Kritik zu erleiden. Aber er ließ sich nicht aus der Ruhe bringen und meinte ungerührt: “Wer sich dreimal den Ellenbogen bricht, wird ein guter Arzt” und “Fehlschläge sind die Basis des Erfolges”. Natürlich war diese Haltung auch Ausdruck einer ihm angeborenen Starrsinnigkeit, aber gleichzeitig war es ja auch das, was er den Leuten tagtäglich immer wieder klarzumachen versuchte, daß man nämlich statt ausländische Ingenieure nach Japan zu holen, lieber japanische Studenten ins

60 Die Provinz Kazusa, der Ort des Experimentes, entspricht etwa dem mittleren Teil der heutigen Präfektur Chiba, liegt also nahe bei Edo. Verschiedene Fürstentümer wandten sich um diese Zeit an Sakuma Shōzan. Er veranstaltete in den Jahren Kaei 3 und Kaei 4 an verschiedenen Orten (in Kazusa, aber auch in seiner Heimat Matsushiro) Probeschießen vor großem Publikum, die teilweise erfolgreich waren, ihm gelegentlich aber auch Ärger einbrachten, etwa wenn die Kanonenkugeln zu weit bis in ein Dorf flogen oder es Verletzte gab. Die öffentliche Aufmerksamkeit brachte ihm auch neue Schüler, so im Jahre Kaei 4 (1851) Yoshida Shōin.

Ausland schicken sollte, statt Techniken und Maschinen einzuführen, lieber versuchen sollte, aus eigener Kraft etwas zu schaffen und selbst zu erproben, auch wenn es mehr Zeit kostete, und auch wenn es unterwegs Fehlschläge gäbe. Shōzans Versuche beschränkten sich überdies nicht auf direkt Militärisches wie Kanonenbau; er besaß vielmehr eine wahrhaft staunenswerte intellektuelle Neugier und erprobte (man kann fast sagen als “Hans Dampf in allen Gassen” der Wissenschaft) alle möglichen “Beweiskünste” – das was er *Wijskunde* nannte. Er baute Telegraph und Photoapparat, versuchte Glas, Tinte und Streichhölzer herzustellen, Wein zu keltern, machte Pockenimpfversuche, analysierte das Wasser heißer Quellen und versuchte sich in vielem anderen mehr. Wenn man Shōzan als bloßen Lehrer der Militärkunde und Advokaten der Landesverteidigung betrachtet, dann erscheint solche nicht unmittelbar mit Politik und Militär in Verbindung stehende Experimentierlust als bloße Steckenpferdreiterei. Das war es aber offenbar nicht. Es ist nicht wichtig, welchen – von heute aus gesehen – quantitativen Umfang seine wissenschaftlichen Kenntnisse hatten. Wichtiger erscheint vielmehr, daß er mit seiner “Beweiskunst” als “Grundlage aller Wissenschaften”, oder genauer, der “Kunst, durch Rechnen und Messen zu beweisen”, eine feste *Methode* etablierte, d.h. zumindest ahnte, daß die Erkenntnis der modernen exakten Wissenschaften nicht in dem statischen Betrachten dessen besteht, was vor einem ist, sondern in dem von der “warum?” [225] fragenden Neugier gespeisten Prozeß der Problementdeckung. Gerade deshalb war er gegen die eilige Einführung europäischer Technik.

Immer wieder hat Shōzan gesagt, daß Wissenschaft in unablässigem, hartnäckigem Anhäufen von Einzelergebnissen bestehe und nicht von heute auf morgen Erfolg zeitige. In einer Eingabe an Hitotsubashi (Tokugawa) Yoshinobu aus dem Jahre 1864 schreibt er mit Bezug auf die Behandlung von Krankheiten: “Vom ersten über den zweiten zum dritten Tag fortschreiten, das bedeutet tiefgehend das Ferne bedenken. Wenn man gründlich nach der Ursache forscht, so ist es meiner bescheidenen Meinung nach nicht schwer, eine Methode zu finden, [die Krankheit] zu heilen.” Ja, wenn der Schmerz heftig sei, müsse man Sofortmaßnahmen ergreifen, aber “es ist nicht möglich, eine Krankheit gründlich zu heilen, ohne der Krankheitsursache nachzugehen.”⁶¹ Wie mühsam es auch sein mag, die Krankheitsursa-

61 「一日二日の初より三日に至り候はその推すことの遠く慮ることの深きを申に御座候。能く其然る所以を究め得候時は、これを救ひ候方法は知り難からざる義と奉存候 [...] 其病を根治し候は其病源を究め候にあらざれば能はず」SZ 2: 245, Eingabe von Genji 1.4.14 / 1864.5.19 an Hitotsubashi Yoshinobu (vgl. oben, Anm. 39).

che zu erforschen, es bleibe nichts anderes übrig, als Schritt für Schritt Analyse auf Analyse zu sammeln. Es sei falsch, ein schnell wirkendes Mittel zu suchen. Zu Shōzans Lieblingswörtern gehörte “beharrlich sein” (*jikyū* 持久)⁶²: Ohne “Beharrlichkeit” ging es für ihn nicht. “Eine langwierige Krankheit”, schreibt der in Medizin ziemlich bewanderte Shōzan, schreite über eine lange Zeit hin voran. Folglich “kann sie nur in einem langwierigen Prozeß geheilt werden”. “Durch Anhäufen von Kleinem etwas Großes erreichen, durch Sammeln von Winzigem zu etwas deutlich Sichtbarem gelangen”⁶³ – das, sagt er, sei die Methode der Wissenschaft. Wenn seine Haltung allerdings nur in Verehrung der Naturgesetze (*ri* 理) von Himmel und Erde und in Furchtlosigkeit gegenüber allen anderen Autoritäten bestanden hätte: Das gab es auch im traditionellen Denken. Aber dieses Bestreben, Beobachtungen und Experimente Stück für Stück sammelnd die Welt von *Grund* auf zu verstehen, ist das nicht auch für uns heute ein etwas unbequemer Gedanke? Genauso wie man beim Herannahen eines Taifuns die Deiche behelfsmäßig ausbessert, oder wenn ein Haus abgebrannt ist, wieder nur ein kleines Häuschen hinstellt, und kein zeitaufwendiges massives Betonfundament legt, um ein [226] hunderte von Jahren Wind und Schnee trotzendes Haus zu errichten, genauso dachte man zu Shōzans Zeit im allgemeinen nur an Sofortmaßnahmen. “Rom ist nicht an einem Tag erbaut worden”: Das hat bei uns Japanern nicht so recht Wurzeln geschlagen.

IV

Zudem lehnte Shōzan, wie oben dargestellt, im Bereich der Wissenschaft ein auf Intuition bauendes “Verständnis” ab und setzte auf sorgfältige, schrittweise Nachprüfung. Deshalb war seine Wendung zur westlichen Wissenschaft keineswegs eine urplötzliche Mutation. Ein seinem eigenen Denken gegenüber verantwortungsbewußter Mensch kann nicht, weil die Realität vor seinen Augen sich gewandelt hat, die bisher für ihn gültigen Ideen und fundamentalen Kategorien wie einen alten Schuh wegwerfen, ohne dabei irgendwelchen Schmerz zu empfinden. So hielt Shōzan auch in einem für uns

Yoshinobu war um diese Zeit Vormund des jugendlichen Shōgun Tokugawa Iemochi und wurde nach dessen frühem Tod 1866 dessen Nachfolger.

62 Das Wort kommt mehrfach in einer umfangreichen Eingabe (Entwurf) an das Bakufu vom 9. Monat Bunkyū 2 (1862) vor, in welcher Shōzan die “Beharrlichkeit” der Regierenden lobt, d.h. anmahnt (NST 55: 317, 320).

63 「久漸（きゅうぜん）の病は久漸を以て治め候外無_二御座 [...] 小を積て大に至り微を積て顕に至り」 NST 55: 317, 320.

heute vielleicht das Bild des “fortschrittlichen Shōzan” störenden Maße bis zum Ende am “Weg der Weisen” und den einzelnen Kategorien des von ihm so verehrten Konfuzianismus fest. Nur interpretierte Shōzan z.B. den Gedanken des *ge wu qiong li* 格物窮理 (“Ergründung der Dinge, Erforschung der Gesetzmäßigkeit”⁶⁴) in einem in der Zeitsituation denkbar maximalem Maße neu und versuchte ihn so in der neuen Situation wirksam zu machen. Für Shōzan stellten die Gesetzmäßigkeit (*li* 理, jap. *ri*) der *yi xue* 易学 (“Wissenschaft von den Wandlungen”, jap. *ekigaku*) und die Gesetzmäßigkeit der westlichen “Beweiskunst” (*seiyō shōshōjutsu* 西洋詳証述) im Grunde die gleiche Wahrheit dar. Hiermit hängt auch eng zusammen, daß er, obwohl er unter Satō Issai⁶⁵ studiert hatte, die Ideen von Lu Xiangshan⁶⁶ und Wang Yangming⁶⁷ ablehnte und bis zum Ende den Auffassungen der Meister Cheng⁶⁸ und Zhu zuneigte. In einem Brief aus dem Jahre 1847 an seinen engen Freund Kawaji Toshiakira⁶⁹ schreibt er: “Die Lehre von der Ergründung der Dinge und dem Erreichen höchster Einsicht”⁷⁰ der Meister

64 Zu *ge wu* 格物 (jap. *kakubutsu*, “an die Dinge herangehen/die Dinge ergründen”) vgl. unten, Anm. 70. Zu *qiong li* 窮理 (jap. *kyūri*, “Ergründung des Prinzips / Erforschung der Gesetzmäßigkeit”) Vgl. oben, Anm. 37.

65 Satō Issai 佐藤一斎 (1772–1859): Konfuzianer der Zhu Xi-Tradition, der allerdings auch offen für die Tradition der Wang Yangming-Schule (vgl. Anm. 67) war. Als Lehrer an der höchsten Schule des Bakufu, der Shōheikō 昌平黌, übte er breiten Einfluß aus. Unter seinen zahlreichen Schülern waren auch Sakuma Shōzan und Yokoi Shōnan (vgl. Anm. 75).

66 Lu Xiangshan 陸象山 (1139–92): Während Zhu Xis Philosophie um den Begriff *li* (Prinzip, Gesetzmäßigkeit, Vernunft) kreiste und dem *li* das *qi* (Energie, Materie) gegenüberstellte, stellte Lu Xiangshan den Begriff *xin* 心 (Herz, Bewußtsein) alleine ins Zentrum und erklärte von da aus monistisch das Universum.

67 Wang Yangming 王陽明 (1472–1529): chinesischer Philosoph und Politiker. Wang betonte das innere intuitive Wissen und das daraus folgende Handeln. Sowohl Lu als auch Wang standen dem Rationalismus des Zhu Xi kritisch gegenüber.

68 Vgl. oben, Anm. 56.

69 Kawaji Toshiakira 川路聖模 (auch Kawaji Seibo gelesen; 1801–68): Politiker der späten Edo-Zeit. Trotz Herkunft aus dem niederen Kriegerstand wurde er wegen seiner Fähigkeiten befördert und war 1854 führend an den Verhandlungen mit den Amerikanern beteiligt. Zur Zeit von Ii Naosuke 井伊直弼 (Fürst von Hikone, 1858 Vorsitzender des Ältestenrates, 1860 von radikalen Kriegern aus Mito ermordet) vorübergehend entlassen, dann aber ab 1863 Kommissar für die Außenbeziehungen. Er nahm sich 1868 am Tag nach der Übergabe der Burg von Edo an die kaiserlichen Truppen das Leben.

70 *kakuchi* 格致 (Abkürzung von *kakubutsu chichi* / chin. *ge wu zhi zhi* 格物致知. (“die Dinge erforschen, das Wissen ausdehnen”). Die Formulierung geht auf die konfuzianische Schrift “Das große Lernen” (*Da xue* 大學, jap. *Daigaku*; vgl. Anm. 43) zurück, in der eine Folge von acht Schritten der Selbstbildung (vom Individuum über die Familie

Cheng und Zhu halte ich für *die höchste Lehre, welche in Osten, Westen und Norden gleichermaßen Gültigkeit hat*. [...] Wenn man zu Lu und Wang⁷¹ neigte und es von da aus betrachtete, dann wäre jener [westliche] Weg [227] eindeutig als etwas Abweichendes zu betrachten. Wenn die westliche Erforschung der Gesetzmäßigkeit (*kyūri*) wirklich falsch wäre, so wäre es selbstverständlich, diesen und jenen Weg für verschieden anzusehen. Da aber die westliche Erforschung der Gesetzmäßigkeit ohne Zweifel richtig ist, muß man unbedingt diesen und jenen Weg als auf das Gleiche hinauslaufend ansehen.”⁷² Er war also der Meinung, wenn man der Lu-Wang-Schule folge und gleichzeitig den Weg der westlichen Wissenschaft für richtig hielte, dann ergäben sich schließlich zwei Wahrheiten, die subjektive des Gewissens und die objektive der Naturgesetze, und beide stünden am Ende beziehungslos nebeneinander.

Interessant ist, daß er im selben Brief berichtet, er habe im Laufe seiner eigenen Bemühungen, das *li* der westlichen Wissenschaft zu verstehen, erkannt, daß auch die Brüder Cheng und Zhu Xi nicht die “Nester und Höhlen der Han-Konfuzianer”⁷³ gemieden und sich Irrtümer wie die Lehre von den Fünf-Elementen (*gogyō* 五行) zu Schulden kommen lassen hätten. “Als ich der Lehre von Cheng und Zhu folgte und dabei auch die Auffassungen der Westler umfassend heranzog, um dieses *li* zu klären, da kam ich soweit,

bis zum Reich) gelehrt wird, wobei *ge wu* (vgl. oben Anm. 64) der erste (auf die Objekte gerichtete) Schritt, *zhi zhi* der zweite (auf das Wissen des Subjektes gerichtete) Schritt ist. Vgl. die Übersetzung von Ralf MORITZ: *Das Große Lernen (Daxue)*. Stuttgart: Reclam 2003: 8 (dort: “Den Dingen auf den Grund gehen – daraus folgt Einsicht”).

71 Die philosophische Tradition von Lu Xiangshan und Wang Yangming (vgl. Anm. 66 und 67).

72 「実に程朱二先生の格致之説は、之を東海西海北海に於て、皆準ずるの至説と存候義に御座候。[...] 若（もし）陸王などに傾き候料見より見候時は、判然と其道を異にし候ものに相成申候。西洋の窮理、果たして非に有_レ之候はゞ、夫と道を異にし候事、尤の事に候へども、其窮理本（もと）より是にして、是と其帰を同うせず候ては、濟（すま）ぬ事と奉_レ存候。」NST 55: 330–31 (Kōka 4.10.22 / 1847.11.17).

73 Die Gelehrten der Han-Zeit (206 v.u.Z. – 220 n.u.Z.) waren bekannt für ihre Kommentare zu den frühen konfuzianischen Schriften. Spekulationen über die “Fünf Elemente” als Grundsubstanzen / -kräfte des Universums gehörten nicht zum Kernbereich des alten Konfuzianismus, sondern eher zum in der Han-Zeit aufblühenden neuen Daoismus. Demgegenüber versuchten Zhu Xi und andere Philosophen der Song-Zeit sich direkter den alten Texten zu nähern, wobei sie allerdings dem ursprünglich praktisch-gesellschaftlich ausgerichteten Konfuzianismus einen philosophischen Überbau zu geben versuchten.

auch die Fehler von Cheng und Zhu zu erkennen.”⁷⁴ Das heißt, er folgte sein ganzes Leben lang dem Geiste der Zhu Xi-Schule und studierte durch dieses Medium die europäische Naturwissenschaft, aber sprengte dabei den Rahmen der chinesischen Wissenschaft *einschließlich* der Zhu-Xi-Schule. Das zeigt, wie er *ge wu qiong li* nicht so sehr als geschichtliche Substanz, sondern vielmehr als methodische – und in diesem Sinne allgemeingültige – Wahrheit (*shinri* 真理) begriff.

Wenn man einen mit Shōzan vergleichbaren zeitgenössischen Denker nennen sollte, der fest an die dem traditionellen “Weg der Weisen” innewohnende universale Gültigkeit glaubte und zur gleichen Zeit diesen Weg inmitten der Zeitsituation maximal neu zu interpretieren versuchte, um aus ihm eine zukunftsweisende, positive Bedeutung herauszudestillieren, so wäre das Yokoi Shōnan⁷⁵. Allerdings waren die *Wege*, die diese beiden Denker einschlugen, um das traditionelle Denken neu zu interpretieren, verschieden. Während Shōzan auf die universale Gültigkeit der rational-positivistischen *Erkenntnismethode* gerichtet war, verstand Shōnan unter dem “Allgemeinen Weg des Universums” (*tenchi kōkyō no michi* 天地公共の道) in erster Linie die universale Gültigkeit der Gerechtigkeit (*seigi* 正義), welche die Beziehung zwischen Menschen und zwischen Ländern regele. Die traditionelle Kategorie “Gesetzmäßigkeit des Universums” (*tenchi no dōri* 天地の道理) hatte im geistesgeschichtlichen Prozeß Ende der Edo-Zeit und während der Meiji Erneuerung die Rolle eines Mediums, das auf der einen Seite das Verständnis der modernen naturwissenschaftlichen Methode, auf der anderen Seite das Verständnis des modernen internationalen Rechtes sowie des Naturrechtsgedankens der Aufklärung erleichterte. [228] Unter den führenden Denkern der späten Edo-Zeit sind es vor allem diese beiden, Shōzan und

74 「程朱も漢儒の窠窟を免れずして、此謬見を成され候へども、程朱の学に随ひ、西人説迄をも広く用ひ、斯（この）理を講明し候時、程朱の誤迄を弁じ候に到り申候。」NST 55: 331.

75 Yokoi Shōnan 横井小楠 (1809–69): Politiker der späten Edo-Zeit. Als Krieger in Kumamoto geboren, kam er 1839 nach Edo und verkehrte u.a. mit Fujita Tōko und Kawaji Toshiakira. Nach Kumamoto zurückgekehrt, bildete er mit Freunden eine Gruppe, die *jitsugaku* 実学 (“[an der] Erfahrungsrealität [orientierte] Wissenschaft”) forderte. Von 1858 bis 1863 Berater des Fürsten von Echizen, war er führend an den politischen Reformen in diesem Lehen beteiligt. Shōnan wurde 1868 in die neue Regierung in Tōkyō berufen, wurde aber, da verdächtigt, christliche Sympathien zu haben und eine republikanische Staatsform anzustreben, 1869 von einem Fanatiker ermordet.

Shōnan, die diese zwei Aspekte verfolgt haben. Tokutomi Sohō⁷⁶ sagt über diese beiden Denker:

Die Feinheiten der menschlichen Empfindungen zu beobachten und freundlich plaudernd die Nöte des Reiches aufzulösen, darauf verstand sich sicherlich Yokoi Shōnan; den richtigen Umgang mit Situationen und Dingen zu bestimmen, und zwar wie ein Anatom, der eine verheilte Schwertnarbe bloß anzurühren braucht und der Körper öffnet sich von selbst, das muß man als Sakuma Shōzans Stärke bezeichnen. [...] Yokois Herz war wie ein frischer Sommerwind, Sakumas Verstand wie scharfes Eisen; [...] Yokois Augen waren nur auf die Menschen gerichtet, Sakumas Augen nur auf die Dinge. Daß sie leere Worte verachteten und die Tatsachen wichtig nahmen, darin ist beider Ausrichtung als gleichartig anzusehen.⁷⁷

Ich halte dies für einen recht treffenden Vergleich. Diese beiden großen Männer, die das traditionelle Weltbild von innen heraus umzuwandeln versuchten, starben beide eines gewaltsamen Todes. Den einen beschuldigte man als “von Himmel und Erde nicht zu duldenden Hochverräter” (*kokuzoku* 国賊), “der die westlichen Wissenschaften verkündet und die Öffnung der Häfen für den Handel verlangt”⁷⁸, den anderen als “übelsten Landesverräter” (*baikoku no kan* 売国の姦), “der mit den barbarischen Räubern eines Sinnes ist und das Christentum in Japan verbreiten will.”⁷⁹ Trotz ihres leidenschaftlichen Patriotismus wurde ihnen ihr gemeinsames Streben nach universalen Werten als (durch den schlechten Einfluß des *Auslandes* und der

76 Tokutomi Sohō 徳富蘇峰 (1863–1957) war ein Schriftsteller der Meiji-Zeit, der, anfangs christlich und dezidiert liberal ausgerichtet, nach dem Japanisch-chinesischen Krieg (1894/95) zunehmend zum Nationalisten wurde. Durch die von ihm 1887–98 herausgegebene Zeitschrift *Kokumin no tomo* 国民之友 und die Zeitung *Kokumin shinbun* 国民新聞 (1890–1926) übte er vor allem in der mittleren Meiji-Zeit großen Einfluß auf die junge Generation aus.

77 「人心作用の微妙を察し、談笑して天下の紛難を解くは横井或は之を能くせむ。事物先後の経緯を定め、解剖学者が刀痕の触るる所、人体自から解剖せらるるが如きに至りては、是れ佐久間の勝場と謂はざる可らず[...] 横井の胸襟は光風の如く、佐久間の頭脳は精鉄の如し[...] 横井の目は専ら人に注ぎ、佐久間の目は専ら物に注ぐ。其の空言を賤んで事実を重んずるは、則ち其の趣を同ふせずんばあらず」 TOKUTOMI Sohō: *Yoshida Shōin* 吉田松陰, Tōkyō: Minyūsha 1893:121–22.

78 Zitat aus dem Text der “Anklageschrift” (*zankanbun* 斬姦文), die der Attentäter am Ort des Mordes bei der Sanjō-Brücke in Kyōto zurückließ. Vgl. ŌHIRA Kimata: *Sakuma Shōzan*. Tōkyō: Yoshikawa Kōbunkan 1959: 198.

79 Zitat aus dem Text der “Anklageschrift” gegen Yokoi Shōnan. Die letztere Anschuldigung war unbegründet. In der Meiji-Zeit sollte sich Shōnans Sohn Yokoi Tokio 横井時雄 (1857–1927) tatsächlich dem Christentum zuwenden und als protestantischer Geistlicher eine prominente Rolle spielen.

fremden Religion verursachter) Mangel an Vaterlandsliebe und Loyalität ausgelegt. Es ist heute leicht, den Fanatismus ihrer Mörder zu beklagen oder zu verlachen. Wir, die wir uns inmitten einer *anderen* Situation befinden, können aber nicht behaupten, vor ähnlichen Mißverständnissen absolut gefeit zu sein.

Diese Methode, durch Neuinterpretation der traditionellen Kategorien und des traditionellen Begriffsapparates umgekehrt den Rahmen der *allgemein akzeptierten* Tradition zu sprengen, war in Shōzans Fall jedoch sicherlich nicht auf den im engeren Sinne naturwissenschaftlichen Bereich beschränkt. Hier bedarf die übliche Auslegung der allzu berühmt gewordenen Worte “Ethik des Ostens, Technik des Westens”⁸⁰ einer gewissen Korrektur – jene Auslegung nämlich, daß hier erstmals jenes Rezept eines Kompromisses zwischen traditionellem “Geist” und europäischer “Technik” verkündet worden sei, [229] welches in der Meiji-Zeit ein einflußreiches gedankliches Muster werden sollte. Auch wenn Shōzans Gedanken hauptsächlich in diese Richtung *gewirkt* haben mögen, so weist sein *eigenes* Denken doch Aspekte auf, welche nicht mit einer solchen retrospektiven Erklärung abgetan werden können. Behält man das nicht im Auge, wird der Unterschied zwischen Shōzan und “Militärkundlern” wie Takashima Shūho⁸¹ oder Egawa Tan’an⁸² oder den oben erwähnten Befürwortern einer verstärkten Küstenverteidigung aus der Mito-Schule⁸³ zu einer bloß quantitativen Differenz in militärtechnischem Wissen. War das wirklich alles?

Sicherlich reichte Shōzan bei weitem nicht an Yokoi Shōnan heran, was den Einblick in Religion und Moral sowie in das politische System des modernen Europa betrifft. Bemerkenswert ist zunächst aber, daß Shōzan zwar in diesen Bereichen in seinen *Werturteilen* eindeutig traditionsverhaftet blieb, daß sich allerdings in der Art, wie er die Dinge *erkannte*, sein rationalistisch-positivistischer Geist zeigte. So schreibt er in dem bereits in der Ka-

80 Vgl. oben, Anm. 42.

81 Takashima Shūho 高島秋帆 (1798–1866): Militärkundler aus Nagasaki. Unter dem Eindruck des Opiumkrieges setzte er sich vor allem für die Produktion von Feuerwaffen ein und leitete auch die militärische Ausbildung an diesen Waffen.

82 Egawa Tan’an 江川坦庵 (1801–55): Studierte holländische Wissenschaften, vor allem Militärtechnik. Unter dem Eindruck des in Ostasien vorrückenden britischen Imperialismus wurde er ein leidenschaftlicher Befürworter der Küstenverteidigung mit westlichen Waffen. Er schuf die Voraussetzungen für die Errichtung des berühmten Flammofens in Nirayama 蕨山 (1855) und des Gusses der ersten Kanonen. Shōzan war zeitweise sein Schüler.

83 Vgl. oben, Anm. 3, 39, 41.

ei-Periode (1848–53) niedergeschriebenen Essay “Über die Landesverteidigung”:

Es versteht sich von selbst, daß unser Land in der Enge der Beziehung zwischen Herr und Vasall alle Länder der Welt übertrifft. Aber man sollte deshalb das Ausland nicht einfach blind verachten. [...] Wenn man die westlichen Länder alle als handeltreibend und somit ihre Kaiser und Könige alle als große Kaufleute bezeichnen kann, so die chinesischen Kaiser und Könige sämtlich als mächtige Bauern. Diese Diskussion bringt uns heute nichts. Ob man nun Bauer ist oder Kaufmann, jeder sollte seine Stärke einbringen und zum allgemeinen Nutzen einsetzen.⁸⁴

Mehrere Jahre später schreibt er über das republikanische Amerika:

Mag das politische System der Vereinigten Staaten *auch noch so gut sein*, es kann auf keinen Fall auf unser Land angewandt werden. Denn überhaupt niemanden als Herren aufzustellen, sondern *in jedem Land einen mit hervorragenden moralischen und geistigen Qualitäten ausgerüsteten Mann auszuwählen*, um ihm *ohne Rücksicht auf seine Abkunft* die Regierung des Landes anzuvertrauen und diesen alle vier Jahre auszuwechseln, das ist meiner Meinung nach von den Sitten unseres Reiches, welches in hundert Generationen nur einen Herrscher kennt, so verschieden wie Feuer und Wasser.⁸⁵

Während Shōzan die Übernahme des fremden Systems ablehnt, zeigt er so doch ein ziemliches Maß an Einsicht in dessen Wesen.

[230] Am deutlichsten tritt aber jene “lebendige Anwendung” der traditionellen Kategorien durch Shōzan in seinen Äußerungen zu den Auslandsbeziehungen Japans und zur internationalen Politik in Erscheinung. Hier verlangt er mit den Worten “Kultivierung des Sprechens”⁸⁶ eine – um es mit

84 「本邦君臣の義の厚きこと万国に勝れたるはもとよりのことなり去ればとて猥に外国を卑むべからず外国といへども又各長ずる所あるものなり西洋諸国が全世界に通商するをもてその帝王国君も皆商家の大いなるものといはば漢土の帝王国君は皆農家の長ともいふべし凡そかやうの議論は皆世に益なし唯農家にもあれ商家にもせよおのれに長ずる所あるは皆兼ね合せて世の用に施さまほしきことなり」 SZ 2, Ergänzungen (gesonderte Paginierung): 4.

85 「合衆国の政法はいか程宜しく候とも兎（と）ても本邦にては行はれかね候事に御座候其故は一切君と申ものを建て不申何れの国いか様の生の人ととも第一等の徳慧学問を具し候人物を國中にて撰択し国の政事を任せ四ヶ年づつにて夫をも亦一替し候と申事に候へば兎ても百代一王の皇国などは氷炭の差別と存候事に御座候」 SZ 4: 645 (Brief an Yamadera Gendayū, Ansei 4.12.3 / 1858.1.17).

86 *jimei o osamu* 辞命を修む: Der Ausdruck bezeichnet hier die Kultivierung bzw. Korrigierung der förmlichen diplomatischen Sprache. In einer im 9. Monat des Jahres Bunkyū 2 (1862) an das Bakufu gerichteten langen Eingabe (Entwurf), in welcher Shōzan umfassend die politische Lage erörtert, spricht er auch ausführlich über die

heutigen Worten auszudrücken – auf Selbstbewußtsein und Gleichberechtigung beruhende Diplomatie. Als zur Zeit der Verhandlungen mit dem amerikanischen Gesandten Townsend Harris über den Entwurf des japanisch-amerikanischen Handelsvertrages der damalige Ältestenratsvorsitzende Hotta Masayoshi⁸⁷, zwischen der “Vertreibt die Barbaren”-Parole des dem kaiserlichen Hof zugeneigten Lagers und den Amerika gegebenen Zusagen eingeklemmt, weder vorwärts noch rückwärts konnte, da waren auch die, welche Unbeugsamkeit und Entschlossenheit forderten, völlig ratlos, was konkrete politische Maßnahmen betraf. Zu jener Zeit war Shōzan noch nicht zum “Öffnungs”-Lager übergewechselt und lebte unter Hausarrest in seiner Heimat. Als er vom Verlauf der Verhandlungen mit dem amerikanischen Abgesandten hörte, sagte er voller Bitterkeit: “Man hat die Ehre unseres Landes⁸⁸ beschmutzt: Man hat seine Unwissenheit und Ungebildetheit bloßgestellt, indem man an den amerikanischen Gesandten Fragen gestellt hat wie: ‘Was ist ein *minister*?’ oder ‘Worin unterscheidet er sich von einem *consul*?’ Wenn etwa das Amt für die Erforschung der Barbarenschriften⁸⁹

Notwendigkeit der “Kultivierung des (diplomatischen) Sprechens” (NST 55: 313). Das Wort *jimei* (chin. *ci ming*) geht auf *Mengzi* (Kap. *Gong Sun Chou* 公孫丑, Teil 1. 2.18), zurück (James LEGGE: *The Works of Mencius*, Hong Kong: Hong Kong University Press 1960: 192).

- 87 Hotta Masayoshi 堀田正睦 (1810–64): Fürst des Fürstentums Sakura (Prov. Shimōsa); seit 1841 Mitglied des Ältestenrates, 1843 Rücktritt und Reform des eigenen Fürstentums (Einführung westlicher Waffentechnik; Betonung der Naturwissenschaften; Förderung von konfuzianischen Gelehrsamkeit), 1855 Vorsitzender des Ältestenrates. Im Jahr 1858 versuchte er, die Einwilligung des Kaisers zu dem Vertrag mit den USA zu erlangen, scheiterte aber und wurde daraufhin entlassen.
- 88 “Ehre unseres Landes” versucht das Wort *kokutai* 国体 zu übersetzen. Mit *kokutai* bezieht sich Shōzan auf einen in dieser Zeit wichtigen Begriff: “die [besondere] Gestalt / Verfaßtheit / Tradition [unseres] Landes / Staates”. Diese wird vor allem von der Mito-Schule in der angeblich “ununterbrochenen Abstammungslinie” der japanischen Kaiser als einem Japan von allen anderen Ländern unterscheidenden Charakteristikum gesehen. Die Übersetzung geht allerdings davon aus, daß hier eine modernere Auffassung von “nationaler Ehre” (welche allen Ländern gleicherweise zusteht) ausgedrückt ist. In der Meiji-Zeit wird das Wort auch neutral im Sinne von “Staatsform” verwendet. Zu *kokutai* vgl. Klaus ANTONI: *Shintō und die Konzeption des japanischen Nationalwesens (Kokutai). Der religiöse Traditionalismus in Neuzeit und Moderne Japans*, Leiden (u.a.): Brill 1998, und Ders.: “Kokutai – Das ‘Nationalwesen’ als japanische Utopie”, *Saeculum. Jahrbuch für Universalgeschichte* 38.2/3 (1987): 266–82.
- 89 *Bansho torishirabe-sho* 蕃書取調所: Ein 1855 gegründetes Institut des Bakufu, in dem anfangs nur Fachleute für Niederländisch, später auch die ersten Kenner des Englischen, Französischen, Deutschen und Russischen Informationen über das Ausland sammelten. Das Institut wurde nach 1868 weitergeführt und ging schließlich in der Reichsuniversität Tōkyō auf.

da nicht helfen kann, wofür hat man es dann eingerichtet?“⁹⁰ Als sich die Lage immer mehr zuspitzte, schrieb er, obwohl unter Hausarrest lebend, einen ausführlichen Entwurf für die Verhandlungen beim Empfang des amerikanischen Abgesandten nieder und richtete ihn an Kawaji Toshiakira und Iwase Tadanari.⁹¹ Dieser Verhandlungsentwurf ist ein recht langes und in der für Shōzan typischen Art systematisch argumentierendes Schriftstück⁹²; aber in zwei Briefen, einem vom 12. Monat Ansei 4 (etwa Januar 1858) an Yamadera Gendayū⁹³ und einem vom 5. Monat Ansei 5 (etwa Juni 1858) an Katsu Kaishū⁹⁴, schreibt er im Großen und Ganzen das Gleiche. Deshalb werde ich im Folgenden versuchen, auch unter Einbeziehung dieser Briefe seinen Gedankengang zusammenzufassend darzustellen:

Man solle den amerikanischen Gesandten folgendes fragen: Woher kommt der Wunsch der westlichen Länder, die ganze Welt zu einem Volk zu vereinigen? Entspringt er aus der Absicht, in Beachtung den universalen Prinzipien (Gesetzmäßigkeit) von Himmel und Erde (*tenchi kōkyō no dōri* 天地公共の道理) und ohne Unterscheidung von eigenem und fremdem Land die Menschen liebend zu fördern (*aiiku* 愛育) und gegenseitig Überfluß und Mangel auszutauschen? Oder etwa aus dem verwerflichen Begehren, dem eigenen Vorteil nachzugehen und aus der ganzen Welt Profit zu ziehen? Wenn man ihn so fragte, wird er zweifellos antworten: ‘Nein, er entspringt den universalen Prinzipien.’ [231] Dann sollte man sagen: ‘Wir können das nicht glauben. Und zwar deshalb: Das chinesische Volk erleidet seit Jahren großen Schaden durch das Opium. Daß die chinesische Regierung daraufhin die Opium-Einfuhr streng verboten hat, entspricht selbstverständlich der Vernunft (*dōri* 道理). Aber England hat, weil es um den Gewinn des eige-

90 Es handelt sich nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um die freie Wiedergabe einer Passage aus dem Brief von Ansei 4.12.11 (1858.1.25) an Yamadera Gendayū (SZ 4: 653).

91 Iwase Tadanari 岩瀬忠震 (1818–61): Beamter des Bakufu, mit den Außenbeziehungen befaßt. Nach dem Aufstieg Ii Naosukes zog er die Vertragsabschlüsse mit den USA und weiteren westlichen Mächten durch. Wegen seiner Unterstützung für Hitotsubashi Yoshinobu als Shōgun-Nachfolger wurde er 1859 entlassen und zu Hausarrest verurteilt.

92 Entwurf einer Eingabe an das Bakufu vom 4. Monat Ansei 5 (1958): NST 55: 291–98, hier vor allem S. 296–97 (die Anmerkungen von Uete Michiari wurden dankbar herangezogen).

93 Brief an Yamadera Gendayū vom Ansei 4.12.3 (1858.1.17): SZ 5: 634–48, hier vor allem S. 645–46.

94 Gemeint ist wohl der Brief an Katsu Kaishū 勝海舟 von Ansei 5.5.14 (1858.6.24), SZ 5: 47–49.

nen Landes ging, das strenge Verbot eines Landes, mit dem es doch Freundschaft geschlossen hat und Handelsverkehr treibt, mißachtet. Es hat sich nicht um den dem Volke zugefügten Schaden gekümmert und hat darüber hinaus mit Kanonen bestückte Schiffe geschickt, denen man schwerlich Widerstand leisten kann, und zügellos Übeltaten verübt. Das ist unmenschlich (*fujin* 不仁) und unbarmherzig (*fuji* 不慈), ohne Anstand (*burei* 無礼) und ohne Rechtschaffenheit (*mugi* 無義) und ganz und gar das Betragen von Räubern. Sieht man das etwa in England als den universalen Weg an, [der darin besteht, unter dem Schutz der] Götter des Himmels und der Erde⁹⁵ die Menschen liebend zu fördern? Wenn es in England eine solche Morillosigkeit (*mudō* 無道) gibt, kann man sicherlich nicht sagen, daß die westlichen Länder die universalen Vernunftprinzipien praktizieren. Wenn man mit solchen Worten Handelsbeziehungen erzwingt, so sind das nichts anderes als Lügen, mit denen man unser Land einzuschüchtern und ihm den eigenen Willen aufzuzwingen versucht. Wenn die erste Aussage der Wirklichkeit entspricht, ist die zweite Aussage Betrug; wenn die zweite Aussage der Wahrheit entspricht, ist die erste Aussage falsch. Antwortet, was von beidem zutrifft.’ Wenn man so spräche, würde der amerikanische Gesandte nichts zu antworten wissen.

Dann sollte man weiter folgendes sagen: Da die Grundlage falsch und verlogen ist, brauchen wir nicht in die Einzelheiten zu gehen; wir möchten aber dennoch noch ein, zwei Worte hinzufügen. Sie haben gesagt, es sei die Tradition der Vereinigten Staaten, daß sie bisher noch niemals ihre militärische Macht gebraucht und nur auf Grund von Verträgen den Verkehr mit anderen Ländern eröffnet hätten. Aber vor sechs Jahren⁹⁶, als Ihr Land zum

95 Diese Stelle lautet in der Originalfassung: 「これを、其国にては、皇天皇土、生靈を愛育し候公共の道に致し候哉。」(NST 55: 296) Das eingeschobene (syntaktisch nicht verbundene) *kōten kōdo* 皇天皇土 steht offenbar für *kōten kōdo* 皇天后土, im alten China eine Schwurformel, mit der die Götter des Himmels und der Erde angerufen wurden.

96 Dies ist von Ansei 5 (1858) aus gezählt, als Verhandlungen über einen umfassenden Freundschafts- und Handelsvertrag (*Nichibei shūkō tsūshō jōyaku* 日米修好通商条約; unterzeichnet Ansei 5.6.17 / 1858.7.29) liefen. Das amerikanische Geschwader unter Commodore Perry kam Kaei 6 (1853) nach Japan und verlangte ultimativ eine Öffnung Japans, beim zweiten “Besuch” Ansei 1 (1854) wurde dann der erste Vertrag zwischen den USA und Japan (*Nichibei washin jōyaku* 日米和親条約, auch “Kanagawa-Vertrag”) unterzeichnet. Da im Japanischen bei der Benennung von Zeiträumen jeweils das erste und letzte Jahr voll gezählt werden, wird hier von sechs Jahren gesprochen. Vgl. KAJIMA Morinosuke: *Geschichte der japanischen Außenbeziehungen*, Bd.1, *Von der Landesöffnung bis zur Meiji-Restauration*. Übers. Klaus KRACHT, hg. von Horst HAMMITZSCH, Wiesbaden: Harrassowitz 1976: 14–21.

ersten Mal eine Gesandtschaft entsandte, da sind sie mit vielen Kriegsschiffen und Waffen gekommen. Warum taten Sie das? Damals gab es Unhöflichkeiten wie zum Beispiel, daß Ihre Abgesandten uns eine weiße Fahne zusandten. Da der kaiserliche Hof unseres Landes fürchtete, daß das Volk in bitterste Not gestürzt werden würde, legte er durchweg ein nachsichtiges Verhalten an den Tag. Nur deshalb erfreuen sich Soldaten und Volk unserer beiden Länder wie heute in Sicherheit und Frieden ihres Lebens. Hätten wir damals nicht Nachsicht im Sinne gehabt, wäre der Gebrauch von Waffengewalt unvermeidlich gewesen. Hat Amerika damals nur ausnahmsweise seine üblichen Manieren vergessen? [232] Auch das erscheint uns zweifelhaft. Noch etwas: Sie haben viel vom neuerlichen Streit zwischen England und China⁹⁷ geredet. Warum haben Sie aber mit keinem Wort erwähnt, daß in Indien, im englisch beherrschten Delhi, eine große Volkserhebung⁹⁸ stattgefunden hat? Doch nur, weil Sie glauben, daß das für Ihre Absicht, Japan einzuschüchtern, ungünstig wäre. Das ist ein weiterer zweifelhafter Punkt. [...] England hat das strenge Verbot eines großen Landes wie China, mit welchem es feierlich einen Vertrag abgeschlossen hatte, mißachtet und eigenmächtig Opium vertrieben. Um wieviel schwieriger wird es für ein kleines Land wie Japan sein, ein Verbot tatsächlich aufrecht zu erhalten, mag etwas auch noch so sehr im Vertrag untersagt sein? Sie sagen, wenn in dem Vertrag mit den Vereinigten Staaten feste und zuverlässige Verbotsparagrafen festgelegt würden, werde England in einem Vertrag diese Paragraphen nicht austreichen können. Aber wenn es diese Paragraphen im Vertrag gar nicht ausstreicht und trotzdem dem Verbot zuwider handelte, würde das Volk nicht genauso Schaden erleiden? So betrügt man kleine Kinder. [...] Das ist unser dritter Zweifel.

Unser Land hat, wie Sie wissen, bisher keinen Verkehr mit dem Ausland gepflegt und weiß deshalb über die Verhältnisse im Ausland überhaupt nicht

97 Gemeint ist der "Arrow-Zwischenfall". Ausgelöst durch das Hissen einer britischen Fahne auf dem Schiff "Arrow" in Guandong und die Ermordung eines französischen Missionars kam es 1856–58 zu kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen England und Frankreich auf der einen Seite und China, welche mit dem Vertrag von Tianjin (1858) und – nach erneuten Kämpfen in Peking und der Flucht des Kaisers nach Jehol (heute: Chengde) – mit dem Vertrag von Peking (1860) abgeschlossen wurden. Die chinesische Souveränität wurde hierdurch entscheidend geschwächt. Diese Kämpfe werden auch als "Zweiter Opiumkrieg" bezeichnet.

98 Shōzan bezieht sich hier offensichtlich auf den "Sepoy-Aufstand" (Mai 1857 bis Juli 1859), die Meuterei von in britischen Diensten stehenden indischen Truppen. Das Ergebnis war 1859 das Ende der indirekten Herrschaft durch die East India Company und die Errichtung der direkten britischen Herrschaft über Indien als "Kronkolonie".

Bescheid. Da wir nun in ein vertrauensvolles Verhältnis mit Ihrem Land eingetreten sind und deshalb beabsichtigen, in allen Dingen freundschaftlichen Verkehr zu pflegen und keinerlei Lüge oder Betrug zu üben, hatten wir gedacht, daß es auch auf Ihrer Seite keinerlei betrügerische Absichten gebe. So sind wir angesichts dieser Widersprüche in Ihrem Reden und Handeln außerordentlich enttäuscht. Deshalb möchten wir die bisher geschehenen Dinge alle als ungeschehen betrachten und noch einmal neu anfangen, indem wir eventuell einen Botschafter in Ihr Land entsenden und über die oben angeführten Punkte Aufklärung verlangen. Wir möchten Sie folglich bitten, sich zunächst einmal zurückzuziehen.⁹⁹

Das etwa ist der Inhalt von Shōzans Verhandlungsplan. Ohne das Dilemma zu begreifen, vor das Japan sich damals gestellt sah, ist auch Shōzans mühsame Argumentation nicht zu verstehen. Es ist auch sehr zweifelhaft, ob Harris, der amerikanische Gesandte, Verständnis gezeigt und einen Rückzieher gemacht hätte. Tatsächlich meinte auch Shōzan selbst, daß der Abschluß eines Handelsabkommens schließlich [233] unausweichlich sein würde, sowohl wegen der Machtverhältnisse zwischen beiden Seiten, als auch weil Japan sich schon so weit auf Amerika eingelassen hatte. Nur war er der Meinung: “[...] auch wenn die Situation so ist, daß wir nichts dagegen tun können, ist, wie ich meine, die Ehre unseres Landes nicht gewahrt, wenn wir *im Wort austausch* nichts sagen und [die andere Seite] nicht widerlegen.”¹⁰⁰ Auf jeden Fall sieht man hier deutlich Shōzans Stärke: jene Schritt für Schritt rational vorangehende Argumentationsweise. Internationale Verhandlungen haben für sich einen Sinn, auch wenn kein Übereinkommen erzielt werden kann, schon weil man sich gegenseitig über seine *verschiedenen* Standpunkte und Denkweisen *informiert*. So wäre diese Argumentation Shōzans sicherlich nicht ohne Nutzen gewesen, denn sie hätte der Gegenseite begreiflich gemacht, aus welchem Grund Japan sich (von außen gesehen) so starrsinnig von der Außenwelt abgeschlossen zu halten versuchte. Der Gedanke des “den Wortgebrauch kultivieren” findet sich hier in dem Passus: “Auch wenn wir notgedrungen Handelsbeziehungen zustimmen müssen, soll

99 Das Vorstehende ist eine freie Zusammenfassung der Argumente, die Shōzan vor allem in den in Anm. 86 und 87 genannten Texten vorbringt.

100 「已む事を得ざる筋有之迄も辞命の上に於いては一言もなく言ひ伏せ候はねば国体は立ち不申候様奉存候」SZ 4: 636 (Maruyama zitiert leicht vereinfachend), Brief an Yamadera Gendayū von Ansei 4.12.3 (1858.1.17). Die Formulierung “...ist die Ehre unseres Landes nicht gewahrt” ist eine freie Übersetzung von “kokutai wa tachimōsazu sōrō”. Vgl. oben, Anm. 88.

man das, was [der Gegenseite] vorzuwerfen ist, [ihr auch] vorwerfen; vor Schrecken gelähmt zu sein, ist kein Zeichen von Fähigkeit”¹⁰¹. Auch nachdem Shōzan *aktiv* für die Öffnung des Landes einzutreten begann, bemühte er sich weiterhin deutlich um eine Uminterpretation der traditionellen Ideen und Kategorien. Zum Beispiel finden wir im 9. Monat Bunkyū 2 (1862), kurz nach der Aufhebung seines Hausarrestes, in einer Eingabe, welche er dem Bakufu zu übergeben beabsichtigte, die berühmten Worte, es sei besser in Zukunft die Ausländer nicht mehr als “Barbaren” zu bezeichnen¹⁰², man solle mit ihnen nach einem Gleichrangigkeit ausdrückendem Zeremoniell verkehren. Aber auch in diesem Falle beruht die Forderung bestimmt nicht auf einer Anerkennung der modernen internationalen Rechtsgrundsätze; seine Begründung holte er vielmehr aus dem *Zhou li*¹⁰³: “Die Behandlung von ausländischen Fürstentümern¹⁰⁴ fällt unter Gästeriten; Gästeriten sind einer der fünf Riten[bereiche]; deshalb muß nach meiner untätigen Meinung [die Behandlung der Ausländer] freundlich sein.”¹⁰⁵ Das heißt: Indem er mit der Forderung, die Bezeichnung “Barbaren” zu ändern, die traditionelle Kategorie der “Richtigstellung der Namen” in der sich plötzlich wandelnden internationalen Situation wiederzubeleben versucht, fordert er de facto die Befolgung der Grundsätze des zwischenstaatlichen Verkehrs moderner Staaten. Wenn man dieser Haltung Shōzans einen bestimmten Platz in der geistesgeschichtlichen Entwicklung zuzuordnen versuchte, so ließe sie sich natürlich einstufen als *Übergang* vom konfuzianistischen Denken in Begriffen wie “Reich der Mitte” versus “Barbaren” zur modernen Ansicht, daß alle Staaten auf gleicher Stufe stehen. [234] Aber man kann es auch anders sehen:

101 Es handelt sich offensichtlich nicht um ein wörtliches Zitat, sondern um eine freie Wiedergabe des Sinns der vorher im Originalwortlaut zitierten Passage in moderner Sprache.

102 NST: 314. Hier gebraucht Shōzan für “Barbaren” das Wort *jūteki* 戎狄 (chin. *rong di*), womit im alten China die westlich und nördlich von China lebenden Völker abwertend bezeichnet wurden.

103 *Zhou li* 周礼 (jap. *Shurai*; “Buch der Riten der Zhou-Dynastie”) ist ein Text, der die Beamtenordnung der Zhou-Dynastie beschreiben soll, aber wohl wesentlich später (2. Jh. v.u.Z.?) entstanden ist. Es ist von dem “Buch der Riten” (*Li ji*, jap. *Raiki*), einem der “Fünf Klassiker”, zu unterscheiden.

104 Shōzan gebraucht hier den weniger abwertenden, im alten China für Randvölker gebrauchten Begriff *gaihan* 外蕃 (chin. *wai fan*).

105 「外蕃御取扱は即ち賓礼に属し候義、賓礼は即ち五礼の一に候へば、厚くせさせられずばあるべからずと奉_レ存候。」 NST 55: 315. Über die “Gästeriten” (*bin li* 賓礼) heißt es im *Zhou li*: “Mit den Gästeriten begegnet man vertraut [fremden] Ländern.” (*Zhou li*, Kap. *Chun guan zong bo* 春官宗伯 54).

Indem er nicht völlig losgelöst von den überlieferten Theorien und Kategorien sich unvermittelt auf die neuen Ideen stürzte, sondern die alten Kategorien im Lichte einer neuen Zeit Schritt für Schritt auf ihre Tauglichkeit prüfte und *neu* definierte, entwickelte und erweiterte er sein eigenes Denken von Innen heraus. Darin kann man das durchgehende Charakteristikum seiner Wissenschaftsauffassung erkennen. Das heißt, in seinem Verhalten läßt sich ein “Typus” der geistesgeschichtlichen Entwicklung erkennen, welcher jenseits des Entweder-Oder von blindem Glauben an starre Dogmen und sich der jeweiligen Situation anpassendem grundsatzlosen Opportunismus positioniert ist.

Ich habe oben das Gedicht “Beim Lesen eines westlichen Buches”¹⁰⁶ zitiert und dabei gesagt, Shōzan habe die in langen Jahren durch die traditionelle “chinesische Wissenschaft” genährte Selbstidentifikation Japans mit [dem chinesischen geprägten] Ostasien aufgebrochen. Das widersprach in Shōzans Gedankensystem nicht im mindesten seinem festen Glauben an die universale Wahrheit des “Weges der Weisen”. Denn aus einem Weltbild, das den “Weg der Weisen” an den besonderen geographischen und historisch-kulturellen Raum Chinas bindet, Japan diesem zuordnet und diesen Raum folglich als den “eigenen” Raum ansieht – aus einem solchen Weltbild heraus entwickelt sich kaum ein Bemühen, die verschiedenen Kategorien und den Begriffsapparat des Konfuzianismus angesichts einer neuen Situation zu überprüfen und neu zu definieren. Gleichzeitig entsteht aus einer Konversion, die an die Stelle der bisherigen Identifikation von “Ostasien” und “ich” einfach die Identifikation von “Westen” und “ich” setzt, auch keine Haltung, die sich seiner eigenen *Brille* als Brille bewußt ist und Westen wie Osten objektivierend einer Prüfung unterwirft. Denn wenn man bloß von der ostasiatischen Realität zur westlichen Realität wechselt, bleibt die keinen Abstand zu den Objekten kennende Haltung die gleiche. Erst wenn sowohl östliche wie westliche Kultur für das betrachtende und analysierende Subjekt einmal zu Objekten seiner Erkenntnis geworden sind, erst dann wird es ihm möglich, die bisher mit der universal gültigen Wahrheit verwechselten diversen traditionellen Begriffsapparate zur Seite zu tun [235] und Lebensfähiges von endgültig Abgestorbenem zu scheiden. Bei Shōzan war etwa der Glaube an den “Weg der Weisen und Würdigen” (*sei ken no michi* 聖賢の道) und an das Prinzip *kakubutsu kyūri* kein Zeichen von bequemer Anhänglichkeit gegenüber der Tradition, sondern eines ständig fortgesetzten Engagements für die Wahrheit als Ergebnis einer bewußten Wahl. Deshalb ver-

106 Vgl. oben, Anm. 31.

mochte er zur gleichen Zeit auch zu sagen: “Die heutigen ausländischen Fürstentümer (*gaihan*) sind himmelweit unterschieden von den Barbaren des Altertums; sie haben China in Wissenschaft und Technik weit übertroffen und Dinge entdeckt, *welche die Weisen und Würdigen der alten Zeit noch nicht entdecken konnten.*”¹⁰⁷

V

Abstand wahrende Erkenntnis und Analyse sind etwas höchst Notwendiges, was aber am häufigsten zu fehlen pflegt, ist Erkenntnis der *politischen Situation* in einer sehr bewegten Zeit. Nicht nur weil sich in der Welt der Politik die Frontlinie zwischen Freund und Feind besonders deutlich abzeichnet und sich dementsprechend Haß und Leidenschaft, aber auch Wunschdenken in die Wahrnehmung der Situation mischen, sondern auch, weil die Politik ein in ständiger Veränderung begriffener Lebensbereich ist, in dem die Feinde von gestern zu den Freunden von heute werden und *Lüge* sich in *Wahrheit* verwandelt.

Was auch wir heute noch bei der Lektüre der verschiedenen Eingaben Shōzans für unser politisches Denken lernen können, ist sein unbestechlicher, die politische Situation *sine ira et studio* wahrnehmender und die dieser Situation innewohnenden, einander widersprechenden Entwicklungstendenzen erfassender Blick. Um ein Beispiel zu nennen: Die Eingabe an Sanada Yukitsura, den Fürsten von Matsushiro vom Jahre Tenpō 13 (1842) ist, wie oben schon gesagt, bekannt als Dokument seines Standpunktes in einer Zeit, als er noch der damals üblichen Parole “Vertreibt die Barbaren” folgte. Liest man aber diese Eingabe genauer, so gibt er dort zu jenem frühen Zeitpunkt schon ein modellhaftes Beispiel dafür, was er unter einer realistischen Erkenntnis der politischen Situation verstand. Er sagt darin etwa folgendes: Es stehe außer Frage, daß die englischen Barbaren Japan gegenüber üble Absichten hätten. Zwar hätten sie Japan etwa durch Schiffbrüchige¹⁰⁸ schein-

107 「今時の外蕃は、古昔の蛮貊（ばんばく）と天淵（てんえん）の相違にて、學術技芸、廻（はるか）に漢土の上に出で、古聖賢未だ嘗て發明せられざる事共を發明し [...]」 NST 55: 379, Brief an Yanagawa Seigan von Ansei 5.1.26 (1858.3.11). “Weise und Würdige” steht für *seiken* 聖賢. Dabei bezeichnet “Würdige” (*ken / kenjin*) die Herrschenden beratende kluge und tugendhafte Gelehrte, beginnend mit den Begründern der konfuzianischen Lehre (Konfuzius und Mengzi). Zu *sei / seijin* vgl. oben, Anm. 29.

108 Gegen Ende der Edo-Zeit versuchten die westlichen Großmächte immer wieder, über von ihnen auf hoher See geborgene und nach Japan zurückgebrachte japanische

bar Vernünftiges mitteilen lassen, in Wirklichkeit seien das aber nur Listen, denn ihr wahres Ziel sei, mit Waffengewalt die Regierung einzuschüchtern, um den von ihnen schon länger angestrebten Handel treiben zu können. Darauf dürfe man nicht hereinfallen.¹⁰⁹ Wenn man das oberflächlich liest, erweist es sich als Beispiel für die damals übliche Gleichung “Ausländer = Barbaren” und unterscheidet sich deutlich von der aufgeklärten Haltung, die Shōzan später erreichte. Aber wer seinen Gedanken in dieser Eingabe etwas genauer nachgeht, findet in derselben Eingabe folgende Ansicht ausgesprochen: “Da jenes Land [England] gewohnt ist, nur nach Gewinn zu streben, würde es, selbst wenn es unserem Lande gegenüber tiefen Groll hegte, bestimmt nicht, nur um ihm Gewalt anzutun, eigens Kriegsschiffe bauen und mit großen Unkosten herüberschicken.”¹¹⁰ Das heißt: Die Barbaren kennen nicht Rechtschaffenheit und Moral; sie richten sich in ihrem Verhalten nur nach dem materiellen Profit. Aber gerade deshalb kann man nicht sagen, sie kämen nur deshalb nach Japan, um Gewalttaten zu verüben. Welchen Groll sie auch gegenüber Japan hegten, wie sehr sie auch Japan feindselig gegenüberstünden, *nur deshalb* würden sie nicht viel Geld ausgeben und herüberkommen. Wenn sie sich nicht ausrechneten, daß es materiellen Gewinn bringe, kommen sie bestimmt nicht, Gewalttaten zu verüben. Das ist Shōzans erste These.

Weiter sagt er in derselben Eingabe folgendes: “Da es sich um Barbaren handelt, die von Natur aus weder Moral noch Mitmenschlichkeit und Rechtschaffenheit kennen und sich nur auf Gewinn verstehen, werden sie, wenn es einmal zum Krieg kommt, und sie die Aussicht haben, Profit zu machen, auch wenn sie uns gegenüber keinerlei Groll hegen, jederlei Gewalttat verüben. Da dem so ist, ist es meiner bescheidenen Meinung nach nicht möglich, ihnen mit Höflichkeit zu begegnen oder darauf zu bauen, daß sie uns gegenüber keinen Groll hegen.”¹¹¹ [237] Damit sagt er auf den ersten Blick genau

Schiffbrüchige (*hyōryūmin* 漂流民) ihren Wunsch nach Handelsbeziehungen etc. zu übermitteln.

109 Maruyama faßt hier das Original in modernem Japanisch zusammen. Der Originaltext: findet sich in NST 55: 263.

110 「抑（そもそも）彼国は唯（ただ）利にのみ走り候習俗に有_レ之候へば、仮令（たとい）本邦に深き讐怨（しゅうえん）有_レ之候とも、本邦を乱妨仕候為めのみに態々（わざわざ）兵艦をしつらひ、数多の入費を掛候て、差向ひ候などの事は決して仕るまじく候。」 NST 55: 264 (Eingabe an den Fürsten von Matsushiro über die Küstenverteidigung).

111 「元来道德仁義を弁（わきま）へぬ夷狄の事にて、唯利にのみ賢く候得ば、一旦兵乱を構へ候方、始終己れの利潤に相成可_レ申と見込候はゞ、聊か我に怨なくとも、如何様（いかよう）の暴虐をも可_レ仕候。左候得ば、此方よりは礼法を以

das Gegenteil von dem Vorhergehenden. Aber diese beiden Thesen sind in Wirklichkeit nur zwei Seiten der gleichen Erkenntnis: Insofern als die Barbaren weder Moral noch Mitmenschlichkeit und Rechtlichkeit kennen und ihre Handlungen nur nach Profit und vorkalkulierbarem Erfolg richten, würden sie Japan nicht aus Haß angreifen. Aber gerade da sie gewinnorientiert handeln, kann man nicht wissen, ob sie nicht Japan gegenüber – auch ohne jede Feindschaft – militärisch vorgehen würden. Wenn man das in die heutige Sprache übersetzt, heißt das: Kalkulation auf Grund der Staatsraison ist die Basis moderner Außenpolitik. Das hat nichts mit der emotionalen Dimension zu tun, ob man ein bestimmtes Land mag oder nicht mag, oder haßt oder positiv sieht. Da die Kalkulation der Interessen die Basis des Handelns bildet, können aus der *gleichen* Voraussetzung *völlig entgegengesetzte* politische Handlungen entstehen. Worauf ich aufmerksam machen möchte ist, daß er hier, von einer auf den ersten Blick sehr trivialen Barbaren-Auffassung ausgehend, die dynamische Logik der internationalen Machtpolitik entwickelt.

Die von ihm hier angesprochene Logik der internationalen Machtpolitik ist etwas anderes als die von den traditionellen Anti-Barbaren-Aktivistinnen vertretene Behauptung, daß die westlichen Mächte, weil sie habgierig seien und keine Moral kennten, *bestimmt* unser Land zu erobern kommen würden. Sie ist gleichzeitig auch etwas anderes als die sentimentale, die emotionalen zwischenmenschlichen Beziehungen in den Mittelpunkt stellende Vorstellung der zwischenstaatlichen Verhältnisse, welche glaubt, der Andere werde schon nichts Böses tun, wenn man ihn freundlich bewirte – nach dem Motto: Die Anderen sind doch auch Menschen. Weil der Andere habgierig und böseartig ist, überfällt er uns bestimmt: das ist eine fixe Denkweise. Aber auch umgekehrt ist die Vorstellung, alles werde gut, wenn man auf Harmonie setze und freundlich zu einander wäre, [238] ebenfalls eine fixe Denkweise. Beides sind Denkweisen, die dem politischen „Partner“ gegenüber mit der festen Erwartung, er werde bestimmt so oder so reagieren, begegnen. In der im Fluß befindlichen zwischenstaatlichen Politik ist nichts so gefährlich wie auf festen Erwartungen beruhende Urteile. Treffen diese nicht ein, dann können die Empfindungen gegenüber dem bisher beargwöhnten und gehaßten Gegner in kritiklose Bewunderung umschlagen. Beispiele hierfür liefern die fanatischen Anti-Barbaren-Aktivistinnen (*jōi ronsha* 攘夷論者), welche

て待候義も、其怨のなき所を持（たの）み候事も出来兼候義と奉_レ存候。」
Maruyama weicht etwas von dem in NST 55: 265 wie auch von dem in SZ 2: 29 gegebenen Wortlaut ab. Die Wiedergabe des Zitates folgt Maruyama.

plötzlich kritiklose Verehrer des Westens wurden. Sieht man umgekehrt den Partner als befreundetes Land an und hat dementsprechende feste Erwartungen, so wird, wenn diese sich nicht erfüllen, aus enttäuschter Liebe flammender Haß. Je weniger politischer Realismus vorhanden ist, desto leichter wird man von solchen emotionalen Urteilen bestimmt.

Die in einem bestimmten Vorgang angelegten, in einander widersprechenden Richtungen deutenden Entwicklungsmöglichkeiten alle *gleichzeitig* im Auge zu behalten, das ist eine äußerst schwierige Aufgabe. Für politische Führer aber ist dieser Blick für die Doppel- oder Vielwertigkeit der Phänomene eine unentbehrliche Voraussetzung. Nur wer über diese Fähigkeit verfügt, kann von seinem Standpunkt aus zwischen politischen Alternativen wählen und darauf fußend praktische politische Entscheidungen fällen, indem er angesichts der verschiedenen Entwicklungstendenzen einer bestimmten Situation den wünschenswerteren so weit wie möglich nachhilft und die unerwünschten unter Kontrolle hält. Das ist, was der Satz von der Politik als der Kunst des Möglichen sagen will. Ein "Realismus", der mit Sprüchen wie "Das ist das Ideal bzw. das Prinzip, aber die Realität verlangt ..." Realität und Ideal schematisch gegenüberstellt und sich bloß den Gegebenheiten anpaßt, hat damit rein gar nichts zu tun.

Shōzans Realismus zeigt sich meiner Ansicht nach überdies z.B. in seinem Verständnis von Ziel und Mittel in der Politik. Auch hierzu möchte ich aus der oben zitierten Eingabe eine Stelle anführen. Denn schon in einem solch verhältnismäßig frühen Text Shōzans kann man das Keimen eines reifen politischen Denkens beobachten. Er sagt dort folgendes: [239]

Was das Bauen von Kriegsschiffen westlicher Bauart betrifft, gab es bisher eine strenge Verordnung der Regierung¹¹², und ich weiß sehr wohl, daß dies keine leicht zu nehmende Angelegenheit ist; da es aber ohne solche [Schiffe] keine Verteidigung gegenüber Angriffen von außen geben kann, erlaube ich mir, zu bedenken zu geben, daß, *wie streng auch immer die bisherige Verordnung der Regierung sein mag, die Sicherheit des Reiches nicht dagegen einzutauschen ist*. Als seine Hoheit der Ahnherr jene ehrwürdige strenge Verordnung erließ, tat er dies, weil er sich große Sorgen um die Zukunft des

112 Unter dem zweiten Shōgun, Tokugawa Hidetada, wurde 1609 (unter Mitwirkung des zurückgetretenen Gründers der Dynastie, Tokugawa Ieyasu) ein Verbot erlassen, hochseetaugliche "große Schiffe" (mit über 500 *koku* Fassungsvermögen) zu bauen. Das zunächst gegen die internationalen Handel treibenden mächtigen Fürstentümer in Westjapan gerichtete Verbot wurde im Laufe des 17. Jahrhunderts immer wieder bestärkt und spezifiziert. Es wurde erst Kaei 6 (1853) aufgehoben. Mit "seine Hoheit, der Ahnherr" (*go-sendai-sama* 御先代様) ist im folgenden Tokugawa Ieyasu gemeint, dessen Entscheidungen als für alle Zeiten verbindlich angesehen wurden.

Reiches zu machen geruhte, weshalb es eine überaus bedauerliche Handlung wäre, wenn seine Hoheit der jetzige [Shōgun] aus [bloßer] Neuerungssucht die obige Verordnung verletzte; es sollte gleichwohl keine Scheu seiner Hoheit geben, die ehrwürdige Verordnung, die zum Nutzen des Reiches erlassen wurde, [nun] zum Nutzen des Reiches zu ändern. [...] Da zwischen seiner Hoheit dem Ahnherren und der jetzigen Hoheit die Generationen [mehrfach] gewechselt haben, erscheint es mir keineswegs [geboten], sich auf das bisherige Gesetz zu beschränken.¹¹³

Was Shōzan sagen will ist: Der Westen von früher und der von heute sind sehr verschieden. Wir müssen uns überlegen, welche Maßnahme der erste Shōgun der Tokugawa, der die Abschließungspolitik festgelegt hat, heute treffen würde, *falls* er mit der gegenwärtigen Situation konfrontiert wäre. Ohne Zweifel war das Verbot, große Schiffe zu bauen, das Fundament der Abschließungspolitik. War das aber nicht eine Maßnahme, um in der damaligen Situation Ruhe und Sicherheit des Reiches zu garantieren, indem die Unabhängigkeit Japans geschützt und Angriffe des Auslandes verhindert wurden? Wenn man aber das entscheidende *Ziel* dieser Maßnahme vergißt und die Aufrechterhaltung jenes Gesetzes *an sich* als politische Tradition ansieht, bedeutet das, Mittel und Ziel zu verwechseln. Wenn man der Meinung ist, daß der erste Shōgun eine bestimmte politische Entscheidung traf, um in der *damaligen* Situation die Unabhängigkeit und Unangreifbarkeit Japans zu garantieren, verlangt dann nicht wahre Treue zur Tradition der Verfahren, daß man alles in die gegenwärtige Situation *überträgt* und sich überlegt, mit welchen Mitteln und welcher Politik das gleiche Ziel, nämlich die Selbständigkeit und Unangreifbarkeit Japans, in einer anderen Situation zu verwirklichen wären? [240] – Das ist weder jener “Realismus”, der sich im Namen der Tradition nie von den bisherigen Gewohnheiten und den gegebenen Tatsachen zu lösen vermag, noch ist es Neuerungssucht, die dem

113 「西洋製之戦艦御造立と申義、是迄口公儀の重き御規定も御座候へば、尤も容易ならざる義とは奉_レ存候へども、右之外に外寇防禦之策無_レ之に極まり候はゞ、仮令是迄如何程重き御規定御座候とも、天下之安危には難_レ替（かへがたき）義と奉_レ存候。畢竟口御先代様にて右等重き御規定を被_レ為_レ立候も、天下後之義を厚く被_二口思召_一（おぼしめされ）候ての御事に候へば、口御当代様の御物数奇（ものずき）等にて右を破らせられ候はんには、如何にも濟せられまじき御義理に可_レ有_二御座_一候へども、天下之為に立てさせられ候御法を、天下の為に改めさせられ候に、何の御憚（はばかり）か御座候べき。[...] 口御先代様と此御時節と口御代を替へさせられ候はゞ、必ず是迄の御法に限らせられ候義は有_二御座_一まじく被_レ存候。」 NST 55: 270. Die Eingabe, aus der oben bereits zitiert wurde (vgl. Anm. 6 und 8) ist Tenpō 13.11.24 (1842.12.25) datiert und an den Fürsten von Matsushiro, Sanada Yukitsura, gerichtet, welcher damals als Mitglied des höchsten Regierungsgremiums, des Ältestenrates, für die Küstenverteidigung zuständig war.

Wunsch des gegenwärtigen Shōgun nachgebend auf akrobatische Weise politische Entscheidungen fällt. Es handelt sich vielmehr um eine Denkweise, die *ständig* zwischen der Verwirklichung von Prinzipien und der Reaktion auf die sich wandelnde Situation Brücken baut. Diese Haltung korrespondiert auch mit seiner Antwort auf die Frage, welche Wissenschaft – die westliche oder die östliche – recht habe. Er bekehrte sich nicht abrupt zur westlichen Wissenschaft, sondern hielt prinzipiell an Zhu Xis Lehren und dem Denken des Buchs der Wandlungen¹¹⁴ fest, versuchte diese aber in der realen Situation *neu zu interpretieren*.

Wenn man Shōzans Argumentation aus der Ära Bunkyū (1861–64) betrachtet, als er bereits eindeutig für die Öffnung des Landes plädierte, so finden wir, daß er die Abschließung keineswegs abstrakt von oben herab kritisierte und nicht zu den reinen “Aufklärern” gehörte. Er erkannte eine gewisse Richtigkeit in der Motivation der Abschließungspolitik. Nur fragte er sich: Setzt man sich versuchsweise die Abschließung des Landes als Ziel, dann müssen wir uns überlegen: Welche realen Vorbedingungen sind notwendig, damit sie verwirklicht werden kann? Mit welchen Mitteln läßt sich dieses Ziel in der heutigen konkreten Situation verwirklichen? Und falls wir diese Politik einschlagen, zu welchen realen Ergebnissen wird sie führen? Das bedeutet, das Werturteil über das Ziel namens Abschließung zunächst einmal auf Eis zu legen und dieses zum Gegenstand besonnener Analyse und Vorausschau zu machen. Zu welchem Ergebnis kommt man dann? “Mit einer konsequenten Abschließung des Landes wird man bewirken, daß schließlich der Reichtum und die Fähigkeiten unseres Landes denen des Auslandes unterliegen, *so daß die Abschließung des Landes am Ende unhaltbar wird.*”¹¹⁵ Dieses Zitat stammt aus einer Eingabe vom Ende des Jahres Bunkyū 2.¹¹⁶ [241] Die Abwägung der Beziehung zwischen Ziel und Mittel, welche schon in der oben erwähnten Eingabe von 1843 an Yukisada gefordert wurde, findet sich hier weitergeführt.

Diese Methode, politische Entscheidungen zu fällen, d.h. Auswählen der für ein bestimmtes Ziel erfolgversprechenden Mittel, Abwägen der Folgen, welche ein bestimmtes Mittel eventuell hervorrufen wird, Bedenken, ob das betreffende Mittel dem angestrebten Ziel nicht etwa schaden werde: das ist

114 Vgl. oben, Anm. 48.

115 「始終御鎖国にては御国力御伎倆共竟（つい）に外国に劣らせられ、終（つい）に御鎖国を遂げさせられざるに至り可_レ申」NST 55: 323 (Eingabe an Sanada Yukinori, den Fürsten von Matsushiro, 12. Monat des Jahres Bunkyū 2).

116 Der 12. Monat des Jahres Bunkyū 2 entsprach dem 20. 1. – 17. 2. 1863.

eine durch und durch besonnene *intellektuelle* Art, Entscheidungen zu treffen. Einen solchen, in einer dramatischen Krisensituation kühlen Kopf bewahrenden, mit dem Intellekt urteilenden politischen Führer nennt man politisch “gereift”. Shōzan, der die internationale Politik durchweg realistisch betrachtete, hatte begriffen, daß die sogenannte Machtpolitik keineswegs nur von physischen Kräfteverhältnissen bestimmt wird, daß darin vielmehr dem beschriebenen politischen Intellekt eine wichtige Rolle zufiel. “Es stimmt zwar, daß die Wenigen nicht den Vielen, die Kleinen nicht den Großen, die Schwachen nicht den Starken die Stirn bieten können.¹¹⁷ Aber es kommt häufig vor, daß durch kluge Pläne auch der Schwache den Starken im Zaume hält, daß der Kleine den Großen vor seinen eigenen Wagen spannt, daß die Wenigen die Vielen lenken. Ich glaube, Kriegskunst und Strategie hängen nur von kluger Planung ab.”¹¹⁸ Shōzan sagte häufig, die “Landeskraft” (*kokuryoku* 国力) sei das Fundament der Landesverteidigung, womit er die zusammengefaßte Kraft von Militär, Wirtschaft, Politik und Volk meinte. Gerade deshalb sagt er: “In den Ländern der Tyrannen des Altertums und der Gegenwart sind die Hochgestellten reich, aber die Niedrigstehenden sind bestimmt mutlos; das Heer ist stark, aber das Volk ist bestimmt erschöpft. Die [positive] Wirkung ist vielleicht schnell, aber die schädlichen Auswirkungen sind auf lange Sicht nicht zu vermeiden.”¹¹⁹ Hier nimmt Shōzan keineswegs das Programm “Macht das Land reich und die Armee stark” (*fukoku kyōhei* 富国強兵) voraus, wie es in der Meiji-Zeit verkündet werden sollte, sondern sieht sogar voraus, *wohin das führen wird*. Aus dem oben Gesagten ist wohl erkennbar geworden, daß Shōzans Antwort auf die politische Lage in jedem Fall von einem konsequenten intellektuellen Realismus unterfüttert war.

[242] Dieser Denkstil Shōzans ist, wie gesagt, vom traditionellen Denken Japans aus gesehen recht ungewohnt. Ich möchte noch einmal Shōzans Ver-

117 Der Halbsatz ist ein freies Zitat aus *Mengzi*, Kap. *Liang Hui Wang* I.7.17 (die Reihenfolge der Elemente ist geändert). Übers. James LEGGE: “... it is certain that a small country cannot contend with a great, that few cannot contend with many, that the weak cannot contend with the strong.” (*The Works of Mencius*, Hong Kong: Hong Kong University Press 1960: 146).

118 「『寡の衆に敵すべからず、小の大に敵すべからず、弱の強に敵すべからざる』は其通の事に候へ共、智謀次第は、弱を以て強を制し、小を以て大を使ひ、寡を以て衆を馭し候も、亦常時にて、兵道経略は、惟（ただ）智謀如何に御座候様奉存候。」NST 55: 383. Es handelt sich um ein Zitat aus dem Brief von Ansei 5.3.6 (1858.4. 19) an Yanagawa Seigan.

119 「古今覇者之國。所_レ以其上雖_レ富下必虚。其兵雖_レ強民必弊。其見_レ効雖_レ或速_レ。而其流禍至_レ久而不_レ已也。」SZ 1: 29 (*Seigikan ki* 正誼館記). Maruyama zitiert den chinesischen Text in japanischer Adaption (*yomikudashibun*).

halten in der “Shōin-Affäre”¹²⁰ als Beispiel heranziehen. Yoshida Shōin hatte damals in der Vernehmung gesagt, er habe bei voller Kenntnis des strengen Verbotes gehandelt und erwarte, da sein Plan mißlungen sei, die Todesstrafe. Damit rührte er sogar die Vernehmungsbeamten. Shōzan jedoch behauptete zunächst, was er getan habe, sei legal gewesen, denn die Ankunft Perrys sei eine völlig ungewöhnliche Situation gewesen, in der man das Verbot nicht so eng auslegen könne, auch habe er das von Shōin auf das amerikanische Schiff mitgenommene Schreiben nur deshalb korrigiert, weil er nicht geglaubt habe, Shōin wolle sein Vorhaben wirklich ausführen. Das machte natürlich einen schlechten Eindruck bei den Untersuchungsbeamten. Shōin, der seinen Lehrer ja gut kannte, hat gesagt: “Shōzan schickt sich nicht in den Tod. Leute, die nicht richtig sehen können, bezeichnen deshalb Shōzan als Feigling und loben mich. Aber Shōzan ist mir in seiner Ausdauer überlegen. Eines jeden Menschen starke Seite liegt woanders. Mein Vorbild heißt sicherlich nicht Shōzan.”¹²¹ Shōins mutige Haltung kommt bei den meisten Menschen besser an. Daß Shōzan nicht feige war, sondern sich, wenn erforderlich, freiwillig in Lebensgefahr begab, kann man an seiner Reise nach Kyōto sehen. In einem Brief von dort an seine Nebenfrau O-Chō erklärt er hochgestimmt seine Entschlossenheit: Es gebe zwar manche, die sich um sein Leben Sorgen machten, aber “weil es so etwas wie den Weg (Willen) des Himmels (*tendō* 天道) gibt, wird niemand mir etwas anhaben können.” Falls er eventuell doch Schaden erleide, werde Japan in große Wirrnis stürzen. “Ich glaube, daß das Schicksal ganz Japans an mir hängt [...], und bin unverwandt ruhig und gelassen.”¹²²

Typisch für Shōzan war jedoch die Art, wie er Für und Wider diskutierte und die andere Seite mit Vernunftargumenten bedrängte, so wie in der Shōin-Affäre gezeigt, als er nicht bereit war, sich einer Strafe zu beugen, deren Rechtmäßigkeit er nicht einsah: [243] Was für einen Sinn sollte es haben, mit den längst überholten Abschließungsedikten¹²³ in Konflikt zu ge-

120 Vgl. Anm. 10.

121 Die Vorlage für diese Paraphrase in modernem Japanisch ist ein Brief Shōins an seinen Freund Nomura Yasushi 野村和作 (1842–1909). Zitat: NST 54: 349.

122 「天道と申もの有_レ之候へば、先は此方へ手向かひ致候事はあるまじく[...] 日本国中の命脈は、此方に有_レ之と存候 [...] 心中いつもやすらかに存じ候。」 NST 55: 388 (Brief von Genji 1. 6. 18 / 1864.7.21 an O-Chō).

123 Es handelt sich um eine Reihe von Edikten der Zentralregierung (Bakufu) in Edo, die zwischen 1634 und 1639 erlassen wurden und stufenweise die Beziehungen zum Ausland einschränkten, bis nach 1639 nur noch streng kontrollierte Kontakte mit China,

raten und dadurch alle Chancen zu vertun, seine Mission zu erfüllen? Er war der Meinung, es sei in dieser Situation besser, hartnäckig sich um Ausweitung des legalen Bereiches zu bemühen und dabei zu riskieren, feige zu erscheinen. Im gleichen Sinne schrieb er im Jahre Bunkyū 3 (1863) an einen Schüler in Kyōto, wo gerade Attentate an der Tagesordnung waren, er solle inmitten der hochgehenden Wogen der politischen Leidenschaften einen kühlen Kopf bewahren, sich auf Versammlungen nicht allzu radikal äußern und sich "immer bedeckt" halten.¹²⁴ Aber auch wenn er bereit war, jederzeit sein Leben für Japan zu opfern (*isshi hōkoku* 一死報国), war Shōzan doch in gewisser Hinsicht ein Antipode der Mehrzahl der politischen Aktivisten (*shishi* 志士) der Bakumatsu-Zeit: in seiner Zähigkeit, mit der er auch in der schwierigsten Situation um seines Zieles willen nach einem Ausweg suchte, verbunden mit seiner rationalen Haltung, die ihn ständig nach dem jeweils relativ erfolgversprechendsten Weg suchen ließ. Die meisten politisch engagierten jungen Männer dieser Zeit hatten diametral entgegengesetzte Eigenschaften.

Aber bei keinem Denker steht das *gesamte* gesellschaftliche Verhalten unter der Kontrolle einer bestimmten Grundidee, und auch das Denken selbst wird natürlich von Temperament und Charakter des betreffenden Individuums geprägt. Die heutige Darstellung wollte keineswegs Shōzans Persönlichkeit und Denken insgesamt umreißen, und ich mag mich auch nicht tiefer in eine Erörterung des *Menschen* Shōzan einlassen, aber ich möchte doch kurz das Folgende ergänzend bemerken.

Shōzans Vorzüge zeigten sich am vollkommensten in seinem intellektuellen, kühlen Realismus und seiner Fähigkeit zu genauer Analyse, sei es in der Beobachtung der "Makro"-Politik, d.h. der internationalen Politik oder der diplomatischen Beziehungen, sei es in seinem Denken in großen Zeiträumen. Sobald es sich aber um alltägliche, private Phänomene handelte, wo konkrete menschliche Beziehungen ein *entscheidendes* Wort mitsprechen, waren jene Fähigkeiten für ihn, der im Umgang mit konkreten Menschen ungeschickt war, keineswegs von Nutzen. Sein allbekannter anmaßend-unbescheidener Charakter hatte häufig einen negativen Einfluß auf den praktischen Erfolg seiner Unternehmungen. [244] Bei der Lektüre seiner Eingaben und Briefe trifft man häufig auf Sätze wie: "Habe ich das nicht schon vor

den Niederlanden (über den Hafen Nagasaki), mit Korea (über das Fürstentum Tsushima) und mit dem Königreich Ryūkyū (über das Fürstentum Satsuma) übrig blieben.

124 Brief von Bunkyū 3.4.29 an Suga Etsutarō 菅絨太郎; die zitierte Passage: SZ 5: 434–35.

zehn Jahren geschrieben?” oder: “Sage ich nicht schon seit dreißig Jahren, daß es so kommen würde?” Auch wenn er damit zweifellos die Wahrheit schrieb, läßt sich doch leicht vorstellen, daß das keinen guten Eindruck auf seine Umgebung machte. Shōzan selbst war sich dieses Charakterfehlers bewußt und bekennt ihn sowohl in einem Brief an seine ältere Schwester von 1846¹²⁵ als auch in *Seikenroku* (“Überprüfung meiner Irrtümer”)¹²⁶, er scheint aber bis in seine letzten Jahre fortbestanden zu haben. Daß der sich “mit den fünf Kontinenten verbunden” fühlende Shōzan sich bis in seine letzten Jahre in den heftigen Cliquenstreit im Fürstentum Matsushiro verwickelte, war wahrhaftig so etwas wie Ironie des Schicksals. Es läßt sich aber auch nicht leugnen, daß er selbst in seiner irrationalen Widerspenstigkeit seine Nase da hineingesteckt hatte. Das zeigte sich auch in den Jahren nach 1862, als sein neunjähriger Hausarrest aufgehoben wurde und man etwa zur gleichen Zeit in den Lehnsfürstentümern Chōshū und Tosa¹²⁷ und am Kaiserhof von einer offiziellen Berufung Shōzans sprach, welche dann allerdings nicht zustande kam, was mit jenem Charakterzug Shōzans zusammenhing. Schließlich ging er 1864 im Auftrage des Bakufu nach Kyōto, was seine letzte Reise werden sollte.

Da Kyōto kurz nach dem “Zwischenfall am Sakashita-Tor” im Jahre 1862¹²⁸ das Zentrum der unter dem Slogan “Verehrt den Kaiser, vertreibt die Barbaren!” betriebenen Agitation war, konnte er seinem Schicksal vielleicht gar nicht entgehen, aber auch *wenn* er der Einladung aus Tosa oder Chōshū gefolgt wäre, so hätte in der damaligen chaotisch-explosiven Situation auch nur ein kleiner Fehltritt seinerseits unabsehbare Folgen haben

125 Brief an die ältere Schwester von Kōka 3.1.30 / 1846.2.25 (SZ 3: 357–64).

126 Vgl. oben, Anm. 33, 45.

127 Die beiden in Westjapan gelegenen Fürstentümer Chōshū (heute Teil der Präf. Yamaguchi) und Tosa (heute: Präf. Kōchi) spielten eine wichtige Rolle in der die “Vertreibung der Barbaren” fordernden Bewegung und standen in der Zeit der inneren Auseinandersetzung der von der Regierung des Shōguns (*bakufu*) verfolgten Politik der Öffnung zumeist kritisch gegenüber. Von diesen Kräften wurde der Kaiserhof in Kyōto als Symbol der Opposition gesehen. Sakuma Shōzans Heimat (das Fürstentum Matsushiro) stand in dieser Zeit eher auf der Seite des Bakufu und strebte eine Zusammenarbeit von Bakufu und Kaiserhof an.

128 *Sakashita mongai no hen* 坂下門外の変 (Bunkyo 2.1.15 / 1862.2.13): Überfall von ausländerfeindlichen herrenlosen Kriegern (*rōnin*) aus Mito auf Andō Nobumasa, welcher im Bakufu die Öffnungspolitik des 1860 ebenfalls von Kriegern aus Mito ermordeten Ii Naosuke (vgl. oben Anm. 69) fortführte. Andō wurde bei dem Überfall verletzt, konnte aber die Verhandlungen mit den westlichen Mächten fortführen. Er starb Meiji 4 (1871).

können. In Kyōto war Shōzan zudem – wie zu erwarten – wie ein losgelassener Tiger und zeigte übermäßigen Mut. Er beachtete nicht seine eigene Ermahnung, sich “immer bedeckt” zu halten, sondern ritt z.B. – obwohl er wußte, daß viele ihm nach dem Leben trachteten – in aller Öffentlichkeit auf einem Pferd mit einem auffälligen europäischem Sattel durch die Straßen. Das ist rätselhaft, wenn man bedenkt, daß Shōzan gewöhnlich so vorsichtig war, daß er beim Schlafen immer eine Pistole unter dem Kopfkissen liegen hatte. Mit seiner Entschlossenheit, wie er sie z.B. in dem vorhin zitierten Brief an O-Chō zeigte, [245] beeindruckte er seine Zeitgenossen; aber in seinem Übermut provozierte er auch durch seinen Ritt mit europäischem Sattel das damalige Kyōto. Derjenige, der nach dem Grundsatz “sich immer bedeckt halten” wirklich durchgehalten und überlebt hat, war nicht Shōzan, sondern sein Schüler und Schwager Katsu Kaishū.¹²⁹

Aber war nicht – abgesehen von jenem Shōzan angeborenen Charakter – grundsätzlich jedem Denker, der in jener Zeit mutig der Vernunft zu folgen versuchte, in der politischen Situation der Bakumatsu-Zeit ein einsamer Weg als Schicksal bestimmt? “Wohlan, ich will versuchen zu rufen; selbst wenn nur ein Echo als Antwort kommt, werde ich meine Stimme nicht schonen”¹³⁰. Wenn man dieses Gedicht liest, spürt man, wie über der stolzen und unbeugsamen Miene Shōzans ein Hauch von Traurigkeit liegt. Er war stets entweder von Lob und Verehrung oder von Eifersucht und Haß umgeben. Während er in seinen späten Lebensjahren in diesem Umfeld seine Aktivität entfaltete, ohne je zur Ruhe zu kommen, empfand er vielleicht in einem Winkel seines Herzens ein Gefühl der Vergeblichkeit.

129 Katsu Kaishū 勝海舟 (1823–99): Direkter Vasall (*hatamoto*) des Bakufu; studierte Holländische Wissenschaften und Militärkunde, Schüler und Freund Sakuma Shōzans. Shōzan war mit der Schwester Kaishūs verheiratet. Katsu Kaishū ging mit der ersten japanischen Delegation 1860 in die USA. Dabei überquerte der von Katsu Kaishū als Kapitän geführte Segler *Kanrinmaru* als erstes japanisches Schiff überhaupt selbständig den Pazifik. 1868 gehörte er zwar zu der unterlegenen pro-Bakufu-Partei, diente jedoch der neuen kaiserlichen Regierung und wurde der Begründer der japanischen Marine. Bereits 1869 brachte er den ersten Druck von Shōzans *Seikenroku* heraus.

130 Das Waka findet sich im Anhang zu Shōzans Schrift *Seikenroku*, und zwar in *Man'yōga-na* notiert: *Kokoromi ni iza ya yobawamu yamabiko no kotae da ni seba koe oshimaji* 「許己呂美爾伊佐也余婆波牟。夜末比胡乃古多弊多耳世婆故惠破怨志麻慈」SZ 1 (*Seikenroku*, getrennte Zählung): 39 (der Anhang fehlt in der Ausgabe NST 55).

VI

Zum Schluß möchte ich noch einmal die Eigenart von Shōzans Denkweise kurz zusammenfassen: In der kritischen Situation der Bakumatsu-Zeit forderte er eine neue Weltwahrnehmung und die Revision des althergebrachten Weltbildes. Nach seiner mit Nachdruck vorgetragenen Meinung war es unmöglich zu begreifen, wo das wirkliche *Problem* lag, und was die richtige Reaktion auf die unbekannte Situation war, wenn man nicht beim Erkennen der Welt seine bisherige “Brille”, den traditionellen Begriffsapparat, überprüfe. Für Shōzan bestand diese [246] Überprüfung der damaligen “Erkenntniswerkzeuge” in einer Neuauslegung der konfuzianischen Kategorien mit Hilfe einer neuen Lesart der Klassiker inmitten der Zeitsituation. “Wenn die Göttlichen Weisen des Altertums aus ihrem Zeitalter in die Gegenwart versetzt würden, [...] würden sie, glaube ich, sicherlich andere Maßnahmen treffen als die Regierung der östlichen Hauptstadt bisher.”¹³¹ D.h. er forderte, darüber nachzudenken, wie die Weisen des Altertums in der Gegenwart handeln würden bzw. was sich ergäbe, wenn man die in der Situation des 17. Jahrhunderts getroffenen Abschließungsmaßnahmen in die gegenwärtige, d.h. die japanische und internationale Lage des 19. Jahrhunderts *übersetzte*. In diesem Punkte liegt, glaube ich, das Geheimnis der Verbindung von Besonnenheit und Elastizität im Denken Shōzans.

Wenn wir heute also etwas von Shōzan lernen wollen, so kommt es meiner Meinung nach darauf an, Shōzans Problembehandlung und seine Denkweise in die heutige Situation umzusetzen. Die Gegenwart verlangt von uns ebenso wie die Bakumatsu-Zeit von Shōzan eine grundlegende Revision unseres Weltbildes. In unserem sogenannten “Weltraum-Zeitalter” breitet sich unsere Welt mit Riesenschritten über die Erdkugel hinaus in den Weltraum aus. Das ist keineswegs nur ein Problem der Naturwissenschaften und der Technik. Zum Beispiel steht das internationale Recht jetzt vor einem ganz neuen Problem, dem Weltraumrecht. Gleichzeitig treten riesige Teile dieser Erdkugel, die hunderte von Jahren von der geschichtlichen Entwicklung übergangen wurden oder nur Objekt der Beherrschung durch andere waren, plötzlich ins Rampenlicht, und die dort wohnenden, mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung ausmachenden Menschenmassen wachen aus einem langen

131 「往昔の神聖御代を、此御代に替させおはしまし候はゞ[...] 東府の是迄の御所置とは、必ず格別の御儀に可_レ有_二御座_一と、奉_レ存候」NST 55: 378 (Brief an Yanagawa Seigan, Ansei 5.3.6). Mit den “Göttlichen Weisen” sind die japanischen Kaiser der Frühzeit gemeint. “Regierung der östlichen Hauptstadt” verweist auf den Shōgun und das Bakufu.

Schlaf unvermittelt auf, um im Drama der Weltgeschichte erstmals eine gewichtige Rolle zu spielen. Trotzdem sind die Kategorien, mit denen wir Welt, Staat und internationale Beziehungen begreifen, die gleichen wie seit jeher. [247] Die heutige Struktur bzw. die heutige Idee der internationalen Gemeinschaft ist einfach nichts weiter als das System der europäischen souveränen Staaten, welches von der Zeit des Absolutismus an und im Laufe des neunzehnten Jahrhunderts ausgebildet wurde, vergrößert auf Weltmaßstab. Sowohl der Völkerbund als auch die UNO haben diese Herkunft. Man kann sogar sagen, daß die Quelle der gegenwärtig die UNO bedrohenden Schwierigkeiten in dem Graben zwischen diesem traditionellen System und den zu lösenden Aufgaben zu suchen ist.

Die alten Denkformen, unsere liebgewonnene alte *Brille*, mit der wir die Welt zu sehen gewohnt sind, sind schon so sehr ein Teil unserer selbst geworden, daß wir uns gar keine andere Sehweise als unsere eigene mehr vorstellen können. Über die allen Ländern der Welt gemeinsamen Probleme hinaus hat Japan außerdem noch Probleme spezifisch japanischer Herkunft. Daß Japan das Europa und Amerika unbekannte Problem "Öffnung des Landes" nicht als Öffnung des Landes zur Welt, sondern als Öffnung zu Europa und Amerika erleben mußte, hat unsere Brille notwendigerweise in eine bestimmte Richtung definiert. Man betrachtet die Europäer vielleicht nicht mehr als "Barbaren", wenn wir aber bedenken, daß in der Shōwa-Zeit,¹³² von der man ja eigentlich erwarten könnte, daß sie keinerlei Ähnlichkeit mit der Bakumatsu-Zeit hat, ein Wort wie "die angelsächsischen Bestien" verbreitet war, kann man erstaunlicherweise nicht einmal von der Bakumatsu-Zeit sagen, sie sei "ferne Vergangenheit". Immerhin sind jenes Weltbild und jene Auffassung von internationalen Beziehungen, die Shōzan bis zur Erschöpfung gepredigt hat, inzwischen wohl Selbstverständlichkeiten geworden. Wir müssen uns aber doch einmal überlegen, ob die "Weltkarte" in unserem Kopf mit der heutigen realen Welt übereinstimmt, und wie weit sich unsere Vorstellung von "Welt" und "international" von der der Rokumeikan-Periode¹³³ unterscheidet.

132 Shōwa-Zeit: Die Periode, da der posthum als "Shōwa-Tennō" bezeichnete Kaiser Hirohito im Amt war (1926–89), was eigentlich die Gegenwart von Maruyamas Vortrag mit einschließt. Gemeint ist hier aber konkret die Zeit des Zweiten Weltkriegs.

133 Rokumeikan 鹿鳴館 ("Halle der röhrenden Hirsche") war ein 1883 in Tōkyō eröffnetes großes Gebäude in westlichem Stil (Architekt war der Brite Josiah Conder), in welchem Empfänge und Tanzveranstaltungen für die Oberschicht der japanischen Gesellschaft, oft auch in gesellschaftlichem Kontakt mit westlichen Ausländern, veranstaltet wurden. Das Rokumeikan steht für den Höhepunkt der Anpassung an den

[248] Wie bei der Einführung zu diesem Vortrag gesagt wurde, war ich von 1961 bis zum vorigen Jahr (1963) in Amerika und England. Etwas altmodisch ausgedrückt, war das eine “Reise über [den westlichen] Ozean” (*yōkō* 洋行). Nur Reisen nach Nordamerika und Europa wurden früher mit diesem Wort bezeichnet, nicht solche nach Südostasien oder Indien oder China. Das Wort ist schon ziemlich veraltet, aber um ein neueres Beispiel zu geben: Auch heute noch bezeichnet das Wort *gaijin* 外人 (“Ausländer”) in der Regel nur “Europäer” oder “Amerikaner”. Einem Koreaner oder Indonesier gegenüber kommt uns das Wort, geschweige denn das Bild *gaijin* nicht so leicht in den Sinn. Wir sprechen zwar von “asiatischen Nachbarn”, aber in wie weit hat sich unser Weltbild tatsächlich von dem auf Europa und Amerika zentrierten Weltbild der Meiji-Zeit befreien können? Während nicht nur in Asien und Afrika, sondern auch in Lateinamerika und auch innerhalb Nordamerikas selbst riesige Veränderungen vor sich gehen und die Struktur der Welt sich grundlegend zu ändern beginnt, welchen Platz nehmen da z.B. der Nahe und der Mittlere Osten oder Lateinamerika auf der Weltkarte in unseren Köpfen ein? Ich bin keineswegs für die bei manchen populäre Identifizierung mit der Afroasiatischen Bewegung. Man kann nicht die eine Form von “Lokalpatriotismus” gegen eine andere eintauschen. Und ich stehe keineswegs hinter anderen zurück in der Anerkennung der in der europäisch-amerikanischen Zivilisation enthaltenen *universalen* Werte. Es fällt mir nur gerade ein, daß Shōzan einmal die kritiklos am klassischen China orientierte damalige japanische Bildung folgendermaßen kritisierte: Man sagt, daß die chinesische Kultur vor viertausend Jahren mit Yao und Shun¹³⁴ begonnen hat. Da sich aber kaum glauben läßt, daß Yao und Shun unvermittelt eine so hohe Kultur hervorgebracht haben, wird die chinesische Zivilisation in Wirklichkeit schon tausend oder zweitausend Jahre früher als Frucht angesammelter Weisheit entstanden sein. Wenn man dies jedoch mit der geschichtlichen Realität Chinas in späteren Zeiten vergleicht, so ist festzustellen: “China war unglaublich früh verständig, [249] später aber ist es, denke ich, einfältig geworden.” Da Japan jedoch “*vom immer einfältiger werden* den China lernte, ist es auch heute noch einfältig”. Deshalb müssen wir in Zukunft von der westlichen Wissenschaft lernen – das schreibt Shōzan.¹³⁵

Westen (die 1880er Jahre), d.h. für das verzweifelte Bemühen der regierungsnahen Gesellschaftsschicht, den Europäern und Amerikanern zu zeigen, daß man selbst zu den “zivilisierten Ländern” gehöre und damit einen Anspruch auf Gleichbehandlung habe.

134 Vgl. oben, Anm. 29.

135 Zusammenfassung und Zitat des Briefes von Ansei 2.3.23 an Yamadera Gendayū. Die zitierte Stelle lautet: 「唐土は不思議に早く智慧つき候て後世へ成、埒もなく成り

Wenn das, was das neue Japan von der europäisch-amerikanischen Zivilisation so eifrig gelernt hat oder auch heute noch zu lernen versucht, die in der westlichen Kultur enthaltenen universalen Werte sind, bin ich sehr damit einverstanden. Was aber würde Shōzan in seinem Grab dazu sagen, daß wir ausschließlich von den “unglaublich früh verständig gewordenen”, nun aber “immer einfältiger werdenden” modernen westlichen Ländern gelernt haben – ganz zu schweigen davon, daß wir sie auch heute noch nachzuahmen versuchen. Ich glaube, wir stehen heute wieder vor den gleichen Problemen wie Shōzan, als er seine Zeitgenossen aufforderte, die Welt mit anderen Augen als bisher zu sehen und nicht weiterhin kritiklos die Erkenntniswerkzeuge der Konfuzianer oder der Kokugaku-Gelehrten zu gebrauchen. Ich denke, wir müssen dieses Problem heute neu überdenken.

Was bedeutet z.B. Unabhängigkeit eines Volkes (*minzoku*)? Zu seiner Zeit, als der Krieg nicht nur ein selbstverständliches *Rechtsmittel* souveräner Staaten war, sondern sich außerdem auch im Weltmaßstab der Beginn des Zeitalters des Imperialismus abzeichnete, bedeutete Unabhängigkeit des japanischen Volkes in erster Linie Sicherung der Landesverteidigung. Zu jener Zeit war Machtpolitik nahezu das Universalmittel, und ein Staat, der gutgerüstet und kriegstüchtig war, wurde geachtet und brauchte um seine Sicherheit nicht zu fürchten. Inwieweit erfreuen sich aber heute die beiden über die größten Armeen der Welt verfügenden Länder USA und Sowjetunion eines Sicherheitsgefühls? – Ganz zu schweigen von der Frage, inwieweit ihnen ihre Armeen die Achtung der Welt eintragen. Auf der anderen Seite: Warum vermögen die großen “entwickelten” Länder nicht die Unabhängigkeitsbewegungen der Kolonial- und Entwicklungsländer zu unterdrücken, was doch eigentlich mit größter Leichtigkeit zu bewerkstelligen wäre? Stehen wir zur Zeit nicht kurz vor dem Punkt, da wir unsere bisherige Brille einmal absetzen und unser Weltbild betreffende grundsätzliche Fragen wie “was ist ein Staat?”, “was bedeutet Unabhängigkeit eines Staates?”, “was bedeutet Selbstverteidigung eines Volkes?” noch einmal überdenken müssen?

Ich bin vielleicht etwas über den Rahmen meines Themas hinausgegangen. Der tote Shōzan, welcher zu seiner Zeit für einen Aufschneider gehalten wurde, stellt uns aus seinem Grabe heraus, meine ich, gerade solche ganz grundsätzlichen Fragen.



候と被_レ存候本邦は其追々埒もなく成り候所を学び候故に今に至ても智慧ひらけずと存じ候事に御座候」SZ 4: 331–32.

Vorlage der Übersetzung ist der Druck in den Gesammelten Werken Maruyamas (*Maruyama Masao shū*, Bd. 9: 203–50). Um den Lesern einen bequemen Vergleich mit dem Originaltext zu ermöglichen, wurden die Seitenzahlen der Gesammelten Werke in eckigen Klammern in den Text gesetzt.

Das japanische Original hat keine Fußnoten, sondern nur in Klammern in den laufenden Text gesetzte knappe Quellenangaben für die Zitate. Alle darüber hinausgehenden Anmerkungen stammen vom Übersetzer. In den Anmerkungen werden die Quellen für die von Maruyama zitierten Texte Shōzans in abgekürzter Form gegeben: SZ = *Shōzan zenshū* (Bde. 1–5, Nagano: Shinano Mainichi Shinbun 1935); NST = *Nihon shisō taikēi* (Bd. 55, Tōkyō: Iwanami Shoten 1971). Nach Möglichkeit werden die Textfassungen von NST zitiert, da diese dank moderner Interpunktion leichter lesbar sind. Allerdings wurden aus technischen Gründen die dort hinzugefügten Lesehilfen (*furigana*) zumeist fortgelassen. Nur in für heutige Leser als unbedingt notwendig erachteten Fällen wurden Lesehilfen in Klammern nach dem betreffenden Schriftzeichen eingefügt. Die Textfassungen in der älteren Ausgabe SZ, welche keine das Lesen erleichternde Mittel einsetzen, wurden nicht modernisiert. Hochachtung ausdrückendes Spatium oder Zeilenwechsel werden, soweit sie in modernen Drucken reproduziert sind, mit einem eingeschobenen leeren Quadrat markiert. Kursivschreibungen in Zitaten entsprechen durchweg Unterstreichungen (*kenten*) im japanischen Text.

Es ist hier nicht der Ort, in das Werk des Ideenhistorikers Maruyama Masao einzuführen oder auch nur den vorgelegten Aufsatz historisch einzuordnen. Es sei nur darauf hingewiesen, daß Maruyama, dem in Japan oft eine zu einseitige geistige Orientierung an Europa und Amerika vorgeworfen wird, gerade am Ende der Rede die Zuhörer dazu aufruft, ihre gewohnte Brille abzusetzen und die im eigenen Kopf vorhandene „Weltkarte“ zu überprüfen – und zwar gerade Asien betreffend. Dies ist eine durchaus persönliche Äußerung, wie auch sonst – bei aller wissenschaftlichen Distanz – eine deutliche Sympathie Maruyamas für den gegen das Unverständnis seiner Zeitgenossen hartnäckig ankämpfenden Sakuma Shōzan zu spüren ist. Auch in der Betonung universaler Ideen gegenüber partikularen, durch Tradition oder ethnische Zugehörigkeit bestimmten Sichtweisen ist seine ganz persönliche Stimme zu hören. Der Aufsatz ist so auch ein öffentliches Bekenntnis des streitbaren Aufklärers Maruyama Masao.

Zu Maruyamas Werk sei der Leser auf folgende leicht zugängliche deutschsprachige Veröffentlichungen verwiesen: MARUYAMA Masao: *Denken in Japan*. Übers. Wolfgang SCHAMONI u. Wolfgang SEIFERT, Frankfurt a.M.:

Suhrkamp 1988. Ders.: *Loyalität und Rebellion*. Übers. Wolfgang SCHAMONI und Wolfgang SEIFERT, München: iudicium 1996. Ders.: *Freiheit und Nation in Japan. Ausgewählte Aufsätze 1936–1949*. Hg. von Wolfgang SEIFERT, München: iudicium 2007–2012 (2 Bde.).

Als Einführung in Maruyamas politisches Denken kann dienen: Rikki KERSTEN: *Democracy in Postwar Japan. Maruyama Masao and the Search for Autonomy*, London, New York: Routledge 1996. Tadashi KARUBE: *Maruyama Masao and the Fate of Liberalism in Twentieth-Century Japan*, Tōkyō: International House of Japan 2008. Fumiko SASAKI: *Nationalism, Political Realism and Democracy in Japan. The Thought of Masao Maruyama*, London: Routledge 2012. Eine Vollständigkeit anstrebende Bibliographie der Übersetzungen ins Deutsche, Englische, Französische und Italienische ist verfügbar unter: <https://wolfgangschamoni.jimdofree.com/maruyama-masao/> Westliche Sekundärliteratur bis 1995 findet sich in *Loyalität und Rebellion* (s. oben), S.184–87 aufgeführt. Zu einem besonders interessanten Aspekt sei auf folgenden neueren Aufsatz verwiesen: Wolfgang SEIFERT: “Maruyama Masao und seine Beziehungen zu deutschen Autoren in Philosophie und Wissenschaft”, *Japonica Humboldtiana* 20 (1918): 199–227.

Allerdings ist der vorgestellte Aufsatz nicht nur ein Zeugnis für das Denken des Verfassers, sondern auch und in erster Linie eine Einführung in das Denken Sakuma Shōzans, eines der wichtigsten Teilnehmer an den intellektuellen Diskussionen der dramatischen Übergangsphase zum modernen Japan. Leider gibt es bisher zu Shōzan nur sehr spärlich Sekundärliteratur in westlichen Sprachen. Deshalb seien hier die wenigen Titel der englischsprachigen Sekundärliteratur angeführt: H.D. HAROOTUNIAN: *Toward Restoration. The Growth of Political Consciousness in Tokugawa Japan*, Berkeley (u.a.): University of California Press 1970 (“The Action of Culture: Sakuma Shōzan”): 129–83. David LABUS: “Broadening views of intellectuals in pre-modern Japan: the growth of cultural complementarity in the thought of Sakuma Shōzan”, *Archiv Orientalni* (Prag) 72.1 (2004): 80–90. Ryōen MINAMOTO: “Confucian thinkers on the eve of the Meiji Restoration. Sakuma Shōzan and Yokoi Shōnan”, *Asian Cultural Studies* 19 (March 1993): 21–34. Rumi SAKAMOTO: “Confucianising science: Sakuma Shōzan and wakon yōsai ideology”, *Japanese Studies* (Abingdon, Oxon, England) 28.2 (Sept. 2008): 213–25. Barry D. STEBEN: “Sakuma Shōzan (Zōzan), 1811–1864”, Xinzhong YAO (Hg.): *RoutledgeCurzon Encyclopedia of Confucianism*. London, New York: RoutledgeCurzon 2003: 518–21. John E. VAN SANT: “Sakuma Shōzan’s Hegelian vision for Japan”, *Asian Philosophy* (Abingdon, Oxon., England) 14.3 (Nov. 2004): 277–92.